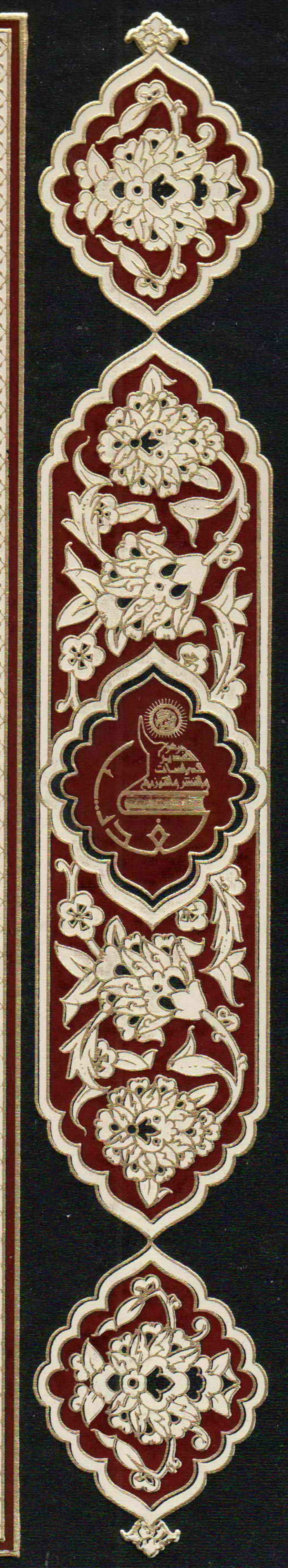
مجموعة المعارف العقلية

الكتاب الثالث

خلاصة علم الكلام

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي





خلاصة علم الكلام

سر شناسه	: فضلی ، عبدالهادی ، ۱۹۳٤م ـ Fadli, Abd al - Hadi
عنوان و نام پدیدآور	: خلاصه علم الكلام /عبدالهادى الفضلى .
مشخصات نشر	: قم : مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت(ع) ، ۱۳۸٦ .
مشخصات ظاهری	: ۳۷٦ ص .
فروست	: مجموعة المعارف العقليه الكتاب الثالث
شابک	: 978-964-2730-23-0
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عربی .
یادداشت	: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است .
موضـــوع	: کلام .
موضـــوع	: کلام شیعه امامیه .
شناسه افزوده	: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی .
رده بندی کنگره	: ۱۳۸٦ ۸خ٦ف /BP۲۰۳.
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/٤
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۰۸۸۰۷۹

الطبعة الثالثة

١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م

عدد النسخ : ٣٠٠٠ نسخة

المطبعـة : محمّد

الناشـر :



مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute

ايـران ـ قم المقدسة

ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٦

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩/فاكس : ٧٧٤٤٩٦٣

Iran - Qum

P.O. Box 3796/37185

Tel. +982517739999/ Fax +982517744963

وكلاء التوزيع :

لبنان : بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري ـ مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع
هاتف : ٩٦١٣٦٤٤٦٦٢+ و ٩٦١١٥٥٢٢٦٢+ تلفاكس : ٩٦١١٥٥٨٢١٥+

العراق : النجف الأشرف ـ دار الغدير للطباعة والنشر . تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ +

مجموعة المعارف العقلية

الكتاب الثالث



خلاصة علم الكلام

العلامة الدكتور

عبد الهادي الفضلي

كلمة المركز

تعدّ الدراسات الإسلامية التي تجمع بين الأسلوب الأكاديمي والمنهج الحوزوي قليلةً في الساحة الإسلامية اليوم، وقد كان بدأ هذا المشروع منذ منتصف القرن الميلادي العشرين رجال كبار في العلم وفي سماء المعرفة، من أمثال المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر والشهيد السيد محمد باقر الصدر والمغفور له العلامة السيد محمد تقي الحكيم و... .

وقد تركت هذه الإنجازات بركات عدّة على أكثر من صعيد، فمن جهة ساهمت في التعريف بالعلوم الإسلامية للأجيال الصاعدة وأهل المعرفة الجدد في الجامعات، كما أخرجت هذه العلوم نفسها من الحالة المنغلقة في الإطار اللغوي المعقد إلى الحالة المفتوحة على لغة العصر وأساليبه، الأمر الذي وفّر الوقت الكثير لصالح تطوير العلوم نفسها بدل الاستغراق في تفكيك الجمل والكلمات.

اليوم، حيث الحاجة ماسّة إلى لغة العصر كي يخترق الإسلام الحواجز؛ فينطلق في الأفق الرحيب ويصل إلى الأسماع كلّها، برونق جميل عذب وفي الوقت عينه بمضمون متين قويّ محكم.. لابد لعلماء المسلمين أن يأخذوا بأسباب التقدّم العلمي، ويتناولوا آخر منجزات الفكر الإنساني في الشرق والغرب بالدرس والنقد والتقويم، ويستفيدوا من وسائل نقل المعرفة والتي شهدت تطوراً هائلاً في مجال الإعلام والصحافة وغيرها...

وفي هذا المجال، تأتي مجموعة أعمال العلامة الكبير سماحة الشيخ الدكتور عبدالهادي الفضلي حفظه الله تعالى ورعاه، لتعبّر عن أساليب البيان الحديث، ومناهج التصنيف المعاصر، وتعتمد على اختزال الأفكار، وحفظ الوقت من الهدر في التفاصيل غير المنتجة، وتلمّس الموضوعات الحيّة

العملية، وخدمة المعرفة الإسلامية بوضعها في متناول رجال الفكر والثقافة على اختلاف مذاهبهم الدينية وميولهم الفكرية.

إنّ كتب العلامة الفضلي من المصنفات الرائعة في هذا المجال والتي تواصل درب التطوير والتحديث في علومنا الإسلامية، كما تفعل الأمر نفسه في متوننا الدرسية.

مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع في بيروت، إذ يفتخر بطباعة هذه المجموعة الثانية في أربعة مجلدات من سلسلة الأعمال الكاملة للعلامة الفضلي، ويزيّن أعماله بتقديمها بحلّة جميلة بين يدي القراء الكرام، يتقدّم بالشكر الجزيل لعلاّمتنا الجليل الشيخ الفضلي على تحويله كل أعماله إليه؛ كي يقوم بنشرها وإخراجها بزينةٍ مميزة، وهو فخر يرفع المركز رأسه به كونه يقدّم عبره خدمةً للإسلام والمعرفة الدينية عموماً إن شاء الله تعالى.

مركز الغدير
للدراسات والنشر والتوزيع

تقديم الطبعة الثالثة

الحمد لله رب العالمين والسلام على عبده المصطفى الأمين وآله الطاهرين.

وبعد...

تأتي إعادة طباعة ونشر هذا الكتاب بعد طبعتيه الأولى والثانية من قبل الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية بلندن باعتباره أحد مقرراتها الدراسية، وكذلك بعد أن طبع عدة طبعات أخرى في قم المقدسة حيث أدخل كمقرر دراسي في حوزتها العلمية، تأتي ضمن مشروعنا في إعادة طباعة جميع مؤلفات العلامة الفضلي المقررة في الدرس الحوزوي والجامعي مصنفة في مجموعات.

والكتاب يقع رابعًا ضمن مجموعة العلوم العقلية التي شملت بالإضافة إليه المقررات الث ثة التالية:

١- التربية الدينية

٢- خلاصة المنطق

٣- خلاصة الحكمة الإلهية

وهي المجموعة الثانية من مؤلفات الشيخ الفضلي الدراسية التي نعدّها للطباعة بعد أن انتهينا من إعداد وطباعة المجموعة الأولى ـ مجموعة أصول الفقه الإمامي.

مادة الكتاب وقالبه

لقد سألت الشيخ الفضلي عن سبب كبر حجم واتساع مادة الكتاب مقارنة مع مثيلاته من كتبه الدراسية الأخرى، فأجاب أن الأمر يعود لسببين:

الأول يتعلق بأهمية علم الكلام ذاته؛ فهو علم الاجتهاد في مسائل العقيدة عند المسلمين فلا بدَّ أن يأخذ المؤلِّف فيه أكبر شمولية ممكنة بدون استطرادات مخلة، وكذلك لا بدَّ أن يشمل آراء المذاهب الإسلامية المختلفة وأدلة كل منها والموازنات فيما بينها.

والثاني يتعلق بالجانب التربوي فقد جهد الشيخ الفضلي كثيرًا كي ينقل العلم في تبويبه وعباراته القديمة إلى اللغة العلمية الجامعية الحديثة، وهذا الانتقال يتطلب منه المحافظة على القالب القديم في عبارات المتكلمين ويشرحها للطالب بلغة معاصرة يفهمها.

ويعدّ هذا الكتاب من أكثر كتب الشيخ الفضلي الدراسية من الناحية الاستيعابية، فقد جاء هذا الاستيعاب لمادة علم الكلام الإسلامي أفقيًا ليشمل آراء علماء الكلام من تسعة مذاهب إسلامية، وقد أشار إليها في مقدمة الطبعة الأولى.

وعموديًا ليدرس هذه الآراء دراسة تحليلية مناقشًا أدلتها وموازنًا فيما بينها، وكانت بعض هذه المناقشات مطولة نظرًا لأهمية الموضوع كنظرية الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، أو لشدة الاختلاف فيها بين المذاهب كخلق القرآن والبداء ونفي التجسيم ونفي الرؤية.

مقدمة العلم وتاريخه

وكما سلك الشيخ الفضلي في كل مؤلفاته الدراسية، بدأ الكتاب بمقدمة عن نشأة العلم وتاريخه أشار فيها إلى أن التسلسل في الأرقام التاريخية يثبت أن الشيعة الإمامية هم مؤسسو هذا العلم من خلال المسائل التي تكلم فيها الإمام أمير المؤمنين (ع) مستشهدًا في ذلك بكلام لابن أبي الحديد.

وشملت المقدمة التاريخية إحصائية مفيدة بأسماء أشهر المتكلمين في المذاهب الإسلامية الأوسع في علم الكلام، وهي الإمامية والمعتزلة والأشاعرة، وأشهر المؤلفات التي دونها كل منهم.

حدّد بعدها تسلسل كتابه التزامًا منه «بالمنهج المنطقي في تدوين العلوم الذي يفرض على المؤلف في علمٍ ما أن يبدأ بتدوين مقدمته مضمنًا إياها: تعريفه، وبيان موضوع بحثه، والغاية من تعلمه.

ثم وبعد المقدمة، يعرض موضوعاته حسب تسلسلها الفني وترابطها العضوي.

ومن بعدها يأتي بالخاتمة منهيًا بها علمه المؤلَّف فيه».

وفي هدي هذا المنهج، شملت مقدمة المؤلف التعريفية للعلم مدارك وفوائد ضرورية للطالب كي يتعرف على العلم الذي يقبل على دراسته.

وفي مبحث موضوع العلم، أشار المؤلف أنه يبحث في أصول الدين وحددها بأربعة هي التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، ولكنه عاد في مبحث الحاجة إليه فأشار إلى أن التوحيد هو الأصل بقوله: «ومن هنا كان التوحيد هو الأصل والأساس لسائر أصول الدين وجميع فروعه وشؤونه».

منهج البحث

بعد أن عدّد المؤلف مناهج البحث في علم الكلام بقوله أنها: «خمسة مناهج معتمدة في البحث والدراسة، وهي:

١ - المنهج النقلي.

٢ - المنهج العقلي.

٣ - المنهج التكاملي.

٤ - المنهج الوجداني.

٥ - المنهج العرفاني».

عرّف كلًا منها مبينًا الأسس التي اعتمدها والمذاهب التي اتبعته، ثم حدّد منهجه في البحث بقوله: «وسأنتهج وسع الطاقة المنهج التكاملي في ما أبديه من ملاحظات، وفيما أقوم به من معالجات ومناقشات».

وقبل الدخول في مباحث العلم التفصيلية، أورد المؤلف «تعريفًا مختصرًا لأهم المصطلحات التي يتردد ذكرها في لغة علم الكلام ومحاورات أساتذته وطلابه، وقدّم بيانًا مختصرًا أيضًا لأهم المسائل التي لها ارتباط بقواعد العقائد وقضاياها»، وهذه ـ من ناحية منهجية ـ ضرورية تنبّه إليها المؤلف معللًا ذلك بقوله: «لينطلق القارئ والدارس فيه بيسر ومن غير عناء مراجعة خارج الكتاب لفهم ذلك، ولئ أثقل هوامش الكتاب بذكرها تعريفًا أو بيانًا عند ورودها».

إضاءات على الكتاب

١ – حاكمية اليقين في المسائل الكلامية

اتبع المؤلف في مباحث الكتاب المنهج التكاملي كما أشار، فيذكر في كل مبحث أدلة المتكلمين والحكماء العقلية رابطًا إياها مسترشدًا وموازنًا بالأدلة النقلية من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويثبت في أحد بحوث الكتاب حقيقة مفادها أن «العقلانية ليست وليدة الفلسفة ولا علم الكلام وإنما هي طبيعة البشر التي أقرها القرآن الكريم، وطبّقها في استدلاله على وجود الله ووحدانيته وكماله المطلق وعظمته المتفردة».

ويمكن من تتبع مناقشات المؤلف للآراء وأدلتها أن نستنتج أنه يرى حاكمية اليقين المستنبط من النقل أو العقل، وينصّ على هذه القاعدة في مبحث نفي الرؤية بقوله: «وإنما القطب المركزي الذي تدور حوله رحى الخلاف على مدى هذه الأجيال المتعاقبة، هو:

لو تعارض ما يدركه العقل مع ما يظهر من خبر الواحد المفيد للعلم ماذا نعمل؟

الذي أراه أن العمل: هو الجمع بينهما.

وذلك لأن خبر الواحد المفيد للعلم، مفيد للعلم بصدوره لا بدلالته، فهو قطعي الصدور ظني الدلالة.

ودليل العقل المثبت لوحدانية الذات الإلهية ـ الوحدانية المستلزمة لنفي الرؤية للزومها التجسيم قطعي الدلالة.

وعليه يصبح التعارض في الحقيقة بين دلالة العقل اليقينية ودلالة الخبر الظنية.

ولأن الظن لا يعارض اليقين نرفع اليد عن ظهور الخبر بتأويله بما يتمشى وأصل التوحيد، فنجمع بين الأخذ به والأخذ بالعقل».

وكذلك فالمؤلف عندما يتعارض الدليل العقلي مع ما جاء به الدليل النقلي نجده يحاول البحث في جذور المسألة التي تبين أسباب هذا التعارض ليصل إلى نتيجة علمية يقينية واضحة، ونجد ذلك جليًا في مباحث البداء وحرية إرادة الإنسان.

٢- الكلام والفلسفة

ومن الأمور التي عالجها المؤلف استقلالية علم الكلام عن الحكمة الإلهية التي هي باب من أبواب الفلسفة، فبيّن نقاط التلاقي والتمايز بينهما، وفي رأيه أن الحكمة الإلهية يعتبر من العلوم التي وجدت قبل الإسلام وأضاف الفلاسفة المسلمون إضافات مهمة له من خـ ل الرؤى والأبعاد التي استنبطوها من الشرع الإسلامي، بينما علم الكلام يعتبر علمًا إسلاميًا خالصًا.

ومن أجل ذلك فإنه في المواضيع المشتركة بين العلمين كان يذكر رأي الحكماء السابقين على الإسلام والحكماء المسلمين وأدلتهم، ويذكر آراء متكلمة المسلمين وأدلتهم لأجل إيضاح الفرق بين العلمين في المسألة.

ومناقشاته لنظرية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) وتأثر فلاسفة ومتكلمة المسلمين بآراء الفلسفة اليونانية خير شاهد على ذلك، يقول في بداية عرضه

للمسألة: «ولما للموضوع من أهمية رأيت أن أكون معه في سخاء البحث أكثر من لداته، فأبدأ معه منذ نشوء النظرية متعرفًا سبب النشأة ثم ما طرأ على النظرية من تطور وما وجه لها من نقد».

٣- المنهج اللغوي

ومما أضافه المؤلف للبحوث الكلامية التي تنطبع في مصنفات المتكلمين بطابع البحوث العقلية والنقلية، أضاف بعدًا جديدًا لهذه البحوث وهو البحث اللغوي، كما يمكن ملاحظته في معظم بحوث الكتاب (انظر كمثال بحثه عن الفرق بين (الكلام) و(التكلم) وبحثه في مسألة خلق القرآن).

والشيخ الفضلي يرى أن المنهج المتّبع في علم الكلام ـ وكذا بعض العلوم الشرعية الأخرى كالفقه وأصوله ـ يفتقد لعنصر مهم يجب أن يدخل في مناهج بحثها وهو عنصر البحث اللغوي لأن الأدلة النقلية المستنبط الرأي أو الحكم منها هي نصوص باللغة العربية، فينبغي لفهمها فهمًا صحيحًا أن ندرسها من خلال علوم اللغة العربية التي تساعد الباحث وتكون أدوات تضيف لمنهج الاجتهاد قدرات تقربه لاستنطاق النص العربي، ونستطيع أن نستنتج من المباحث اللغوية في هذا الكتاب أهمية هذا الأمر.

ويرى العلاّمة الفضلي أن المجتهد في العقيدة والتشريع الإسلامي ينبغي أن يكون ملمًا بأدوات البحث اللغوي المختلفة بشكل وافٍ لا باعتبار أن يكون مجتهدًا في علوم اللغة العربية ولكن ليكتفي بما يحتاج إليه في بحثه، وقد وضع الشيخ الفضلي أسسًا عامة لذلك في بعض كتبه الأخرى ككتاب (أصول البحث) وكتاب (دروس في أصول فقه الإمامية).

وفي رأينا أن أهم ما أضافه الشيخ الفضلي في كتبه وأبحاثه في العلوم الشرعية هو إدخاله المنهج اللغوي في مناهج البحث الشرعي، وقد أغنى مواد هذه البحوث بذلك باعتباره أحد المتبحرين في علوم اللغة العربية، ونقدّم هنا اقتراحًا بأن يقوم أحد الباحثين المتخصصين بقراءة كتب الفضلي وأبحاثه قراءة تفصيلية

ليضع للباحثين منهجًا لغويًا شاملًا من الناحيتين النظرية والتطبيقية يمكن أن نطلق عليه المنهج اللغوي في الاستنباط.

وختامًا...

مما يؤخذ على الكتاب، هو عدم شموله على باب خاص عن أصل الخلق، وكذلك في باب المعاد الذي جاء مختصرًا جدًا ولم يتطرق المؤلف فيه لمسائل وبحوث متعددة حوتها مصنفات متكلمة المسلمين في هذا الباب كعذاب القبر والبعث والحشر ويوم القيامة والمعاد الجسماني والروحاني والجنة والنار وتجسّد الأعمال وشبهة الآكل والمأكول، وقد سألته عن ذلك فأجاب أنه اقتصر على المسائل الأصل في الباب وترك المسائل التفريعية لأنها تقع ضمن إطار الغيب الذي تطرقت له النصوص الشرعية بشكل إجمالي والمسائل الخلافية فيه غير مهمة في أصل عقيدة المسلمين ويمكن أن نقتصر فيه على الإيمان بما أفادته وصورته لنا النصوص الشرعية.

والكتاب ـ أخيرًا ـ خلاصة جهد كبير من أستاذنا العلامة الفضلي وقد قُرّر للتدريس في عدد من الحوزات والجامعات العلمية، فجزى الله تعالى مؤلفه خير الجزاء ونفع به طلاب العلم والباحثين.

فؤاد عبد الهادي الفضلي
لجنة مؤلفات العلامة الفضلي
www.alfadhli.org

مقدمة المؤلف للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

وبعد:

فقد كنت قبل سنيهات أعددت هذا الكتاب حلقة في سلسلة المقدمات العلمية التي أنجزتها قبله متمثلة في:

- مختصر الصرف
- مختصر النحو
- التربية الدينية
- خلاصة المنطق
- تلخيص البلاغة
- تلخيص العروض
- مبادئ أصول الفقه
- تحقيق التراث

وحين أسندت إليّ الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية وظيفة تدريس مادة علم الكلام لطلبة السنة الرابعة من كلية الشريعة اخترته مقررًا دراسيًّا للمادة المذكورة، وذلك لما رأيته فيه – مادة ومنهجًا – من تغطيته لمتطلبات الجامعة في

هذه المادة العلمية، واحتوائه لمفرداتها وفق المنهج المقرر، فاقترحت أن يكون المقرر الدراسي لهذه المادة.

وبعد مراجعته من قبل اللجنة الدائمة للمناهج والكتب في الجامعة، واعتماده من قبل إدارة الجامعة قمت بتصحيح الطبعة الأولى منه وأضفت إليه المقدمة التاريخية في حدود ما تأتّى لي من القدرة عملًا ووقتًا.

وإذ أضعه ثانية بين أيدي المعنيين بمثل هذه المعارف الإسلامية أكرر رجائي في أن أجد من النقد البناء ما يقوّم من أوده ويصحح من خطئه.

وأسأل المولى تعالى أن ينفع به ويثيب عليه إنه ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي الفضلي
الدمام ٢٧/ ١/ ١٤١٢هـ
٧/ ٨/ ١٩٩١م

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحِيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

وبعد:

فيعتد علم الكلام في طليعة المعارف التي أسهمت إسهامًا حيًا في دراسة العقيدة الإسلامية أو ما يعرف قديمًا بأصول الدين.

فهناك إلى جانبه الحكمة أو الفلسفة الإلهية التي تفاعل معها وأفاد منها.

وهناك الدراسة القرآنية للعقيدة التي حفلت بها كتب التفسير وعلوم القرآن، والتي أفاد منها هي الأخرى.

ويضاف إلى هذه المدونات الحديثية في التوحيد، وكذلك هي الأخرى أفاد منها.

وجديدًا انضم إلى هذه المعارف الدراسات العلمية التي اعتمدت نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية في الاستدلال على قضايا التوحيد بخاصة وسائر العقائد بعامة، ولأنها متأخرة زمانًا عن الدراسات الكلامية لم يكن بينهما من التفاعل ما قد يؤدي إلى شيء من التلاقح.

ولأن علم الكلام ـ مضافًا إلى أهميته في مجال معرفة العقيدة التي أشرت إليها ـ لا يزال يمدنا بمعطياته وتجاربه العلمية في الدرس العقائدي الإسلامي.

وبغية أن تتكامل لدى الدارس الديني مقدمات العلوم الشرعية التي قدّمت منها محاولات متواضعة في النحو والصرف والتربية الدينية والعروض والبلاغة والمنطق وأصول الفقه، قمت بهذه المحاولة المتواضعة في وضع هذه المقدمة الكلامية.

وقد نهجت في تأليف الكتاب المنهج الذي سلكته في تأليف المقدمات التي سبقته، فبدأت بتعريف الموضوع ثم بيان أقسامه ـ إن وجدت ـ، ثم الأحكام بعرضٍ مختصرٍ لأدلتها، مع المقارنة، والمناقشة أحيانًا، فالانتهاء إلى النتيجة المطلوبة.

وتوخيت قدر المستطاع الاختصار والتوضيح، إلاّ في مسائل رأيت الفائدة في أن أطيل وأتوسع في بحثها لما لها من أهمية علمية أو خلافية، ولأضيف ما جدَّ من آراء ونظريات.

وقرنت العقل بالنقل لما بين العقل والشرع من التقاء تام، فلم أسلك المنهج العقلي خالصًا ولا المنهج النقلي محضًا.

وحاولت أن أقتصر وسع الطاقة على آراء المذاهب الكلامية التي لا تزال قائمة حتى عصرنا هذا، وهي:

- من السنة: الأشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية.
- ومن الشيعة: الإمامية والزيدية والإسماعيلية.
- ومن غيرهما: الإباضية.
- وكان معها من المذاهب التاريخية أو التي انتهى معتنقوها: مذهب المعتزلة، لأنه أشهر وأعرق وأشمل مذهب كلامي.

وختامًا: إذ أضع هذه المحاولة المتواضعة بين يدي القراء الكرام، آمل أن أجد من ملاحظات المعنيين والمختصين ما يرفع مستواها ويصحح من أخطائها، والله تعالى ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي الفضلي

الباب الأول

علم الكلام

- تاريخه
- مقدّمته
- منهجه
- مصطلحاته

الفصل الأول

تاريخ علم الكلام

يعد علم الكلام في طليعة العلوم الإسلامية الأصيلة، فقد ثبت ـ تأريخيًا ـ أنه ولد في بيئة المسلمين فكريًا وجغرافيًا، ولم يعرف أنه تأثر في وضعه بثقافة غير إسلامية.

وكانت بدايات انطلاقته الأولى متمثلة في مسائل من العقيدة أثارها الاختلاف في تفسير الآيات المتشابهات من القرآن الكريم من جانب، ومن جانب آخر أثارتها الأهداف السياسية لتحقيق مطامع بعض الحكام المسلمين.

ومن أقدم ما أثير من هذه المسائل مسألة (القضاء والقدر) فتكلم فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وحفظت أقواله، وتناقلها الدارسون والباحثون.

وكان إلى جانبها شيء كثير من أقواله عليه السلام الأخرى التي تضمنتها خطبه الشريفة في الألوهية والوحدانية والصفات جلالية وجمالية، وفي رد غير قليل من الشبهات التي أثيرت حولها، وفي النبوة والإمامة والعصمة والمعاد، وما إلى هذه.

ثم، وفي عهد معاوية بن أبي سفيان، وبأمر منه، لدوافع سياسية هدف من ورائها فرض حكم بني أمية على المسلمين، أثيرت مسألة (الجبر الإلهي)، التي تعني أن الله - تعالى عن ذلك - هو الذي سلّط بني أمية على رقاب المسلمين، فليس أمامهم إلاّ الصبر، والرضا بقدره، والتسليم لقضائه.

وعنها طرحت على بساط البحث مسألة حرية إرادة الإنسان التي عرفت بمسألة (الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين).

ومن بعد كانت مسألة (خلق القرآن) و (الكلام النفسي).

وتتالت المسائل التي يطرحها الفكر للبحث، وتثيرها السياسة لتوطيد الملك.

وفي وسط هذا المعترك الفكري بين الآراء حول وفي هذه المسائل ونظائرها، دخلت الثقافات غير الإسلامية، وفيها ما يخالفها تلويحًا أو تصريحًا.

فاشتد أوار الجدل الكلامي، وانقسم العلماء المسلمون إلى رافض وآخر قابل وثالث بين بين.

فرأى منهم من رأى أن يقارع الفكر بالفكر، ويرد الرأي بالرأي، مما ساعد على تطور البحث في هذه المسائل إلى مدارس فكرية، عرفت فيما بعد بالمدارس الكلامية، وأقدمها وأهمها:

- الإمامية، ورأسها الإمام علي (ت ٤٠هـ).
- المعتزلة، ومؤسسها واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ).
- الأشاعرة، ومؤسسها أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ).

ومن هذا التسلسل في الأرقام التاريخية ندرك أن الشيعة الإمامية هم مؤسسو هذا العلم.

وقديمًا أفاد هذا ابن أبي الحديد في مقدمة شرحه لنهج البلاغة، قال: «وقد عرفت أن أشرف العلوم هو العلم الإلهي لأن شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم، ومن كلامه ـ عليه السلام ـ اقتبس، وعنه نقل، وإليه انتهى، ومنه ابتدأ.

فإن المعتزلة الذين هم أهل التوحيد والعدل، وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا الفن، تلامذته وأصحابه، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه عليه السلام.

وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن (إسماعيل) بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة، فالأشعرية ينتهون بآخره إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب عليه السلام.

وأما الإمامية والزيدية فانتماؤهم إليه ظاهر»[1].

وبعد أن استوى هذا العلم على ساقه نتيجة الدراسات والبحوث المتواصلة، نُظّم فبُوّب وفق ترتيب أصول الدين: الألوهية، النبوة، الإمامة، المعاد.

وأدخلت المسائل المتفرقة في أبوابها المناسبة لها.

ثم كانت مناهجه من عقلية ونقلية ووجدانية وتكاملية.

ومن أهم وأبرز متكلمة الإمامية:

١. أبو الحسن زرارة بن أعين الشيباني (ت ١٥٠ هـ)، له كتاب (الاستطاعة والجبر).

٢. علي بن إسماعيل بن ميثم التمار (ت ١٧٩ هـ)، له كتاب (الإمامة)، وكتاب (الاستحقاق).

٣. محمد بن النعمان أبو جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق (القرن الثاني الهجري)، له كتاب (الإمامة)، وكتاب (الرد على المعتزلة في إمامة المفضول).

٤. هشام بن سالم الجواليقي (القرن الثاني الهجري)، له كتاب (نقض الإمامة على أبي علي الجبائي المعتزلي).

٥. هشام بن الحكم (ت حدود ٢٠٠ هـ)، له كتاب (الإمامة)، وكتاب (الرد على من قال بإمامة المفضول)، وكتاب (اختلاف الناس في الإمامة)، وكتاب في (الجبر والقدر).

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج١، تحت عنوان: «القول في نسب أمير المؤمنين علي عليه السلام وذكر لُمع يسيرة من فضائله».

٦. الفضل بن أبي سهل النوبختي (القرن الثاني والثالث الهجري)، له كتاب (الإمامة).

٧. إبراهيم بن إسحاق النوبختي (القرن الثالث الهجري)، له كتاب (الياقوت) في علم الكلام.

٨. الفضل بن شاذان الأزدي (ت ٢١٠ هـ)، له كتاب (المسائل الأربع) في الإمامة، وكتاب (الوعد والوعيد)، وكتاب (التنبيه في الجبر والتشبيه).

٩. الحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠ هـ)، له كتاب (الآراء والديانات)، وكتاب (التوحيد وحدوث العالم) وكتاب (فرق الشيعة).

١٠. إسماعيل بن علي النوبختي (ت ٣١١ هـ)، له عدة كتب في الإمامة منها (الاستيفاء) و(التنبيه) و(الجمل).

١١. أبو جعفر محمد بن قبة الرازي (القرن الرابع الهجري)، له كتاب (الإنصاف) في الإمامة.

١٢. أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣ هـ)، له كتاب (أوائل المقالات في المذاهب المختارات)، وكتاب (شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد)، وكتاب (النكت الاعتقادية)، وكتاب (الإيضاح) في الإمامة.

١٣. علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، له كتاب (الذخيرة في أصول الدين)، وكتاب (الشافي) في الإمامة، وكتاب (إنقاذ البشر في القضاء والقدر).

١٤. أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، له كتاب (كنز الفوائد).

١٥. سديد الدين محمود بن علي الحمصي (ت ٥٨٣ هـ)، له كتاب (مشكاة اليقين في أصول الدين)، وكتاب (التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح).

١٦. محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ هـ)، له كتاب (تجريد الكلام = تجريد الاعتقاد)، وكتاب (الجبر والاختيار)، وكتاب (قواعد العقائد).

١٧. ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ)، له كتاب (قواعد المرام في علم الكلام)، وكتاب (استقصاء النظر في إمامة الأئمة الاثني عشر).

١٨. الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٦٢ هـ)، له كتاب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)، وكتاب (كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد)، وكتاب (أنوار الملكوت في شرح الياقوت)، وكتاب (مناهج اليقين في أصول الدين)، وكتاب (منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول) ، وكتاب (نهاية المرام في علم الكلام)، وكتاب (نهج الحق وكشف الصدق)، وكتاب (نهج الكرامة في الإمامة)، وكتاب(نهج المسترشدين إلى أصول الدين)، وكتاب (الباب الحادي عشر) في علم الكلام، وكتاب (الألفين) في الإمامة، وكتاب (استقصاء النظر في القضاء والقدر).

١٩. خضر بن محمد الجارودي (القرن التاسع الهجري)، له كتاب (جامع الدرر في شرح الباب الحادي عشر)، وكتاب (التحقيق المبين في شرح نهج المسترشدين).

٢٠. محمد بن أبي جمهور الإحسائي (ت بعد ٩٠١هـ)، له كتاب (المجلي)، وكتاب (معين الفكر في شرح الباب الحادي عشر)، وكتاب (معين المعين) وهو شرح لمعين الفكر.

٢١. جلال الدين محمد بن أسعد الدواني (ت ٩١٧هـ)، له كتاب (الحاشية القديمة على شرح التجريد)، وكتاب (الحاشية الجديدة على شرح التجريد).

٢٢. عبد الرزاق بن علي الـ هيجي (ت١٠٥١هـ)، له كتاب (مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام).

٢٣. محمد حسن بن محمد المظفر (ت ١٣٧٥هـ)، له كتاب (دلائل الصدق) في الإمامة.

ومن أشهر متكلمة المعتزلة:

١. واصل بن عطاء الغزّال (ت ١٣١هـ)، له كتاب (أصناف المرجئة)، وكتاب (المنزلة بين المنزلتين)، وكتاب (السبيل إلى معرفة الحق).

٢. عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)، له كتاب (الرد على القدرية).

٣. بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ)، «له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين»(*).

٤. أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام (ت ٢٣١ هـ) «ذكروا أن له كتبًا كثيرة في الفلسفة والاعتزال»(*).

٥. أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاّف (ت ٢٣٥هـ) «له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات وكتب كثيرة»(*).

٦. أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي (ت ٢٤٠هـ)، له كتاب (نقض العثمانية).

٧. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، له كتاب (العبر والاعتبار في النظر في معرفة الصانع وإبطال مقالة أهل الطبائع).

٨. محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبّائي (ت ٣٠٣هـ)، ذكروا أن له تفسيرًا.

(*) العبائر المقوسة منقولة من كتاب (الأعلام) للزركلي في تراجم المذكورين.

٩. أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي (ت ٣١٩هـ)، له كتاب (تأييد مقالة أبي الهذيل)، وكتاب (مقالات الإسلاميين).

١٠. عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبّائي (ت ٣٢١هـ)، له كتاب (الجامع الكبير)، وكتاب (الجامع الصغير)، وكتاب (الأبواب الكبير)، وكتاب (الأبواب الصغير).

١١. أبو عبد الله الحسين بن علي البصري الجعل الكاغدي (ت ٣٦٩هـ)، له كتاب (الإيمان)، وكتاب (الرد على الراوندي)، وكتاب (الرد على الرازي).

١٢. قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥هـ) له كتاب (المغني في أصول الدين)، وكتاب (شرح الأصول الخمسة)، وكتاب (التجريد) في علم الك م، وكتاب (المبسوط) في علم الك م.

١٣. محمد بن علي أبو الحسين البصري (ت ٤٤٦هـ)، له كتاب (نقض الشافي) في الإمامة، وكتاب (الفائق في أصول الدين).

ومن مشهوري متكلمة الأشاعرة:

١. علي بن إسماعيل بن أبي بشر أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، له كتاب (إمامة الصديق)، وكتاب (مقالات الإسلاميين)، وكتاب (الإبانة عن أصول الديانة)، وكتاب (استحسان الخوض في الكلام)، وكتاب (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع).

٢. القاضي محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، له كتاب (دقائق الك م)، وكتاب (البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة)، وكتاب (التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة).

٣. محمد بن الحسن الأنصاري الإصبهاني أبو بكر بن فُورَك (ت ٤٠٦هـ)، له كتاب (النظامي) في أصول الدين، ورسالة في علم التوحيد.

٤. ركن الدين إبراهيم بن محمد الإسفراييني (ت ٤١٨هـ)، له كتاب (أصول الدين والرد على الملحدين).
٥. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، له كتاب (الشامل)، وكتاب (غنية المسترشدين)، وكتاب (الإرشاد).
٦. محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي (ت٥٢٠هـ)، له كتاب (إلجام العوام من علم الكلام)، وكتاب (قواعد العقائد).
٧. محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، له كتاب (الملل والنحل).
٨. محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت٦٠٦ هـ)، له كتاب (أساس التقديس) في علم الكلام، وكتاب (محصل أفكار المتقدمين من الف سفة والمتكلمين)، وكتاب (معالم أصول الدين)، وكتاب (عصمة الأنبياء)، وكتاب (التفسير).
٩. علي بن محمد سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ)، له كتاب (غاية المرام في علم الكلام).
١٠. ناصر الدين عبد الله بن عمر القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، له كتاب (لب اللباب)، وكتاب (الطوالع)، وكتاب (التفسير).
١١. عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي(ت ٧٥٦ هـ)، له كتاب (المواقف في علم الكلام).
١٢. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، له كتاب (المقاصد في علم الكلام).
١٣. علي بن محمد الحسيني الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، له كتاب (شرح المواقف في علم الكلام).
١٤. علي بن محمد القوشجي (ت ٨٧٩هـ)، له كتاب (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام).

١٥. محمد الحسيني بن إبراهيم الظواهري (ت ١٣٦٥ هـ) له كتاب (التحقيق التام في علم الكلام).

ومن المؤلفات الكلامية المطبوعة والمتداولة:

١. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ).
٢. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ).
٣. الباب الحادي عشر في علم الكلام، العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ).
٤. تجريد الاعتقاد=تجريد الكلام، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣هـ).
٥. التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري (ت ١٣٦٥هـ).
٦. التوحيد، أبو جعفر الصدوق (ت ٣٨١هـ).
٧. جوهرة التوحيد، برهان الدين اللقاني (ت ١٠٤١هـ).
٨. دلائل الصدق، الشيخ محمد حسن المظفر (ت ١٣٧٥هـ).
٩. رسالة التوحيد، الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ).
١٠. رسالة في علم التوحيد، إبراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧ هـ).
١١. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥هـ).
١٢. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، علي بن محمد القوشجي (ت ٨٧٩هـ).
١٣. عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر (ت١٣٨٤هـ).
١٤. العقائد النسفية، عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ).
١٥. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ).
١٦. قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).
١٧. قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي (ت٦٧٣هـ).

١٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي (ت ٧٦٢هـ).
١٩. محصل أفكار المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ).
٢٠. المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥هـ).
٢١. مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٥١هـ).
٢٢. معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ).
٢٣. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ).
٢٤. المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ).
٢٥. النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، المقداد السيوري (ت ٧٢٦هـ).
٢٦. النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ).

وأخيرًا:

رجعت في إعداد هذه المقدمة إلى الكتب التالية:

١. الأعلام، خير الدين الزركلي، ط ٤.
٢. دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمين، بيروت ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
٣. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقابزرك الطهراني، بيروت: دار الأضواء ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م ط ٣.
٤. رجال النجاشي، أبو العباس النجاشي، تحقيق محمد جواد النائيني، بيروت، دار الأضواء ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م ط١.

٥. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة ١٣٨٤ـ ١٩٦٥م ط١.
٦. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، مصورة طبعة الحلبي.
٧. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، بيروت: دار المنتظر ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م ط٢.
٨. فلاسفة الشيعة، الشيخ عبد الله نعمة، بيروت: دار مكتبة الحياة.
٩. الفهرست، ابن النديم، بيروت: دار المعرفة.
١٠. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي، سيهات: مكتبة أحمد عيسى الزواد ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ط٣.
١١. الكنى والألقاب، عباس القمي، بيروت: مؤسسة الوفاء ١٤٠٣هـ ـ١٩٨٣م ط٢.
١٢. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، الدكتور محمد عمارة، القاهرة ـ بيروت: دار الشروق ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ط٤.
١٣. مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار القلم ١٩٨١م ط٤.
١٤. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م ط٧.

الفصل الثاني

مقدمة علم الكلام

لا تختلف مقدمة علم الكلام عن سائر مقدمات العلوم الأخرى في احتوائها: تعريفه، وبيان موضوعه الذي يبحث فيه، والغاية أو الفائدة من دراسته وتعلمه، وذلك التزامًا بالمنهج المنطقي في تدوين العلوم الذي يفرض على المؤلف في علمٍ ما أن يبدأ بتدوين مقدمته مضمنًا إياها: تعريفه، وبيان موضوع بحثه، والغاية من تعلمه.

ثم وبعد المقدمة، يعرض موضوعاته حسب تسلسلها الفني وترابطها العضوي.

ومن بعدها يأتي بالخاتمة منهيًا بها علمه المؤلَّف فيه.

وفي هدي هذا، نقول:

تعريفه

علم الكلام: هو العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها.

شرح التعريف

يتوفر علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، ومحاكمة

أدلة تلكم الأقوال والآراء، وإثبات بطلانها، ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان.

فمثلًا: إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف الأدلة، التي يوردها علماء هذا العلم في هذا المجال.

ذلك أن هذا العلم هو الذي يعرّفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي ـ باستعمالها ـ نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي ونؤمن بها عن يقين.

كما أنه هو الذي يعرّفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية.

وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب النبوة وصحة نبوة النبي، فإننا نعمد إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال، وندرسها، ثم نقيمها برهانًا على ذلك.

وأيضًا إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، أو شبهتي التفويض والجبر في أفعال العباد، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لإبطالها.

ومثلها سائر مسائل وقضايا علم الكلام التي سنأتي على عرضها واستعراضها.

ولا بدَّ في الأدلة التي يستدل بها على إثبات أي أصل من أصول الدين، وأية مسألة أو قضية من مسائل هذا العلم وقضاياه من أن تكون مفيدة لليقين بالأصل أو المسألة أو القضية.

فمثلًا: لو أقمنا الدليل على ثبوت (المعاد) لا بدَّ في هذا الدليل من أن يؤدي إلى إثبات المعاد بشكل يدعونا إلى الاعتقاد الجازم والإيمان القاطع بثبوت المعاد، أي اليقين بمعاد الناس إلى الله تعالى ببعثهم من القبور وحشرهم في مشهد القيامة، وعرضهم للحساب، ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب.

ومن هنا قيّدت التعريف بقولي (المفيدة لليقين بها)، والضمير في عبارة (بها) يعود إلى أصول الدين.

موضوعه

عرفنا ـ من خلال تعريفنا لعلم الكلام ـ موضوعه ضمنًا وهو (أصول الدين).

وأصول الدين هي:

١- الألوهية.

٢- النبوة.

٣- الإمامة.

٤- المعاد.

وما ذكر في بعض الكتب الكلامية من عناوين أخرى غير هذه الأربعة معدودًا في الأصول، فهو مندرج ضمن هذه العناوين الأربعة، وإنما أفرد عند بعضهم للخلاف الذي وقع فيه بين المدارس الكلامية والفرق المذهبية.

وذلك أمثال (العدل) عند الإمامية والمعتزلة، فإنه من موضوعات الألوهية.

و(الوعد والوعيد) و(المنزلة بين المنزلتين) عند المعتزلة و(القدر خيره وشره من الله) عند السنة، فإنها مندرجة في الألوهية من جانب، وفي المعاد من جانب آخر.

وسميت موضوعات هذا العلم المذكورة في أعلاه بأصول الدين في مقابل الأحكام القائمة على أساس منها والمبتنية عليها التي تعرف بفروع الدين.

وهذا التقسيم للدين إلى أصول وفروع مأخوذ من تقسيمهم الدين إلى: معرفة وطاعة.

ويعنون بالمعرفة: العقيدة، وبالطاعة: العمل.

ولأن العمل بطبيعته يقوم على المعرفة سميت مفاهيم وأحكام المعرفة بأصول الدين، ومفاهيم وأحكام الطاعة بفروع الدين.

ونستطيع أن نتبين فحوى هذا التقسيم من فهمنا للدين بأنه توجيه لسلوك الإنسان في هذه الحياة.

وسلوك الإنسان ـ كما هو معلوم ـ ينقسم إلى قسمين:

- السلوك النظري.
- والسلوك العملي.

فأحكام الدين التي شرّعت لتوجيه السلوك النظري سميت بالمعرفة لأنها عقيدة، والعقيدة: معرفة موطنها النظر (الفكر).

والتي شرعت لتوجيه السلوك العملي سميت بالطاعة، لأنها عمل، والعمل طاعة.

وإلى هذا تشير المأثورة: (الدين: اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان).

فائدته

تتلخص فائدة علم الكلام في التالي:

١- معرفة أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل والبرهان.

٢- القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة.

٣- القدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.

الحاجة إليه

تأتي الحاجة إلى دراسة هذا العلم وأمثاله مما يوصل إلى معرفة أصول الدين من وجوب معرفة أصول الدين على كل إنسان توافرت فيه شروط التكليف الشرعي والإلزام الديني.

ووجوب النظر في قواعد العقائد ومعرفتها وجوب عقلي، أوجبته الفطرة العقلية الملزمة بالتمسك بالدين والالتزام بأحكامه وتعليماته.

وخلاصة الدليل:

هي أن يقال: إن الله تعالى منعم على الإنسان بنعمة الخلق والإيجاد.

وشكر المنعم واجب عقلًا، وذلك لأن العقلاء يذمون تاركه.

وكل فعل يستحق صاحبه الذم من قبل العقلاء بسبب تركه له هو واجب عقلي.

وشكره تعالى لا يتحقق إلاّ بإطاعته بامتثال أوامره ونواهيه.

وتقدم أن الطاعة فرع المعرفة، فإذن لا بدَّ من المعرفة.

وقد أيدت وأكدت النصوص الشرعية هذا الوجوب، ومنها:

١ - قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ**﴾ ـ محمد ١٩ ـ.

ويتم الاستدلال بهذه الآية الكريمة بأن يقال:

إن قوله تعالى (اعلمْ) فعل أمر +

والأمر المجرّد من قرائن الاستحباب والجواز دال على الوجوب =

فـ (اعلم) يدل على وجوب معرفة الألوهية، ومعرفة تفرد الله تعالى بها.

٢- قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٌ لأُولِي الأَلْبَابِ**﴾ ـ آل عمران ١٩٠ ـ.

قال الشيخ الطوسي: «في هذه الآية:

- دلالة على وجوب النظر والفكر والاعتبار بما يشاهد من الخلق، والاستدلال على الله تعالى.

- ومدح لمن كانت صفته هذه.

- وردٌّ على من أنكر وجوب ذلك، وزعم أن الإيمان لا يكون إلاّ تقليدًا، وبالخبر.

- لأنه تعالى أخبر عما في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار من الدلالات عليه، وعلى وحدانيته»[1].

---

(١) التبيان ٣/ ٧٨ - ٧٩.

وقال الشيخ الطبرسي: «وقد اشتهرت الرواية عن النبي ﷺ، أنه لما نزلت هذه الآيات قال: ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها»[١].

وفي رواية الشيخ الظواهري: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»[٢].

وفي رواية الفاضل المقداد: «ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها»[٣].

وأوضح الفاضل المقداد الاستدلال على وجوب المعرفة بهذه الرواية، بقوله: «رتب الذم على تقدير عدم تدبرها، أي عدم الاستدلال بما تضمنته الآية من ذكر الأجرام السماوية والأرضية، بما فيها من آثار الصنع والقدرة والعلم بذلك، الدالة على وجود صانعها وقدرته وعلمه، فيكون النظر والاستدلال واجبًا، وهو المطلوب»[٤].

٣- قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ - الطلاق ١٢ -.

تشير الآية الكريمة إلى أن الغاية من خلق السماوات والأرض هي:

- معرفة قدرة الله تعالى.
- ومعرفة علمه سبحانه.
- وبديهي أن هذه المعرفة لا تتأتى إلاّ بالتدبر والتأمل والتفكر فيهما.
- وإذا كانت الغاية من خلق السماوات والأرض هي معرفة الله تعالى كما تشير الآية، كانت معرفته أول الدين كما يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في أول خطبه النهجية.

ومن هنا كان التوحيد هو الأصل والأساس لسائر أصول الدين وجميع فروعه وشؤونه.

---

(١) مجمع البيان ٢/ ٢٩٨.

(٢) التحقيق التام ٣٥.

(٣) النافع يوم الحشر ٧.

(٤) م. ن.

الفصل الثالث

منهج علم الكلام

منهج البحث في علم الكلام أو الطريقة التي يعتمدها الباحث في دراسة مسائله وقضاياه، أفكاره ونظرياته، يختلف باختلاف وجهات نظر علمائه ومدارسه التي تعرف بالفرق الكلامية في المنهج الذي ينبغي أن يتبع في دراسة وبحث الفكر الديني.

ويتلخص هذا في أن للمذاهب الإسلامية الكلامية خمسة مناهج معتمدة في البحث والدراسة، وهي:

١- المنهج النقلي

٢- المنهج العقلي

٣- المنهج التكاملي

٤- المنهج الوجداني

٥- المنهج العرفاني

المنهج النقلي

ويتمثل في الاعتماد على:

١- إجماع الأمة.

٢- إجماع الصحابة.

٣- سيرة الصحابة.

٤- إجماع السلف ـ وهم مسلمو القرن الأول الهجري ـ.

٥- الخبر المتواتر.

٦- خبر الواحد المتلقى بالقبول، وعند بعضهم، خبر الواحد مطلقًا.

٧- الأخذ بالنص الشرعي ـ قرآنًا أو حديثًا ـ بحمله على ظاهره الحقيقي من غير تأويل.

٨- عدم جواز الحمل على المجاز.

٩- التوقف في إعطاء الرأي:

أ- عند عدم وجود نص شرعي في المسألة.

ب- عند تعارض النصين الشرعيين وعدم وجود مرجح شرعي لأحدهما على الآخر.

ج- عند إجمال النص لأنه متشابه أو لانغلاق فهم معناه أو لغيرهما.

وهو منهج أهل الحديث من الظاهرية والسلفية.

المنهج العقلي

ويتمثل في الاعتماد على:

١- الضرورة العقلية (بداهة العقول).

٢- سيرة العقلاء.

٣- البديهيات العقلية (المنطقية) وهي: استحالة الدور واستحالة التسلسل، واستحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

٤- المبادئ الفلسفية المسلّم بها، مثل: مبدأ العلية، مبدأ القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع.

٥- اعتبار النصوص الشرعية مؤيدة ومؤكدة لمدركات العقل وأحكامه.

٦- تأويل النصوص الشرعية التي تخالف بظاهرها مرئيات العقول وفق مقتضيات القرينة العقلية.

٧- الأخذ بالمتشابه بتأويله في ضوء ما ينهي إليه النظر العقلاني.

وهو منهج المعتزلة ومن تأثر بهم.

المنهج التكاملي

ويتمثل في الاعتماد على:

١- الجمع بين العقل والنقل لأنه لا تعارض بينهما في الحقيقة والواقع.

٢- الأخذ بظاهر النص إن كان مجردًا من القرائن الصارفة، ولم يتعارض والضرورة العقلية، وإلاّ ففي ضوء ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية.

٣- آيات القرآن يفسر بعضها بعضًا ويقرن بعضها البعض.

٤- السنة القطعية تقرن القران وتفسره.

٥- الأثر المنقول لا يعارض القرآن حتى ولو كان صحيحًا وفق قواعد علمي الرجال والحديث.

فإذا لم يمكن تأويله، تسقطه المعارضة من الاعتبار.

٦- جواز التأويل عند وجود ما يقتضيه.

٧- الحمل على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك.

٨- تفسير المتشابه بالمحكم أو تأويله في ضوء المعقولات المرعية.

وهو منهج الإمامية والأشاعرة ومن سار في هديهما.

المنهج الوجداني

ويتمثل في اعتماده على سلوك الطرق المؤدية إلى تصفية الباطن واستكمال الظاهر، بغية الفناء في الوصول إلى مرحلة الحب الإلهي.

وهو منهج الصوفية.

المنهج العرفاني

وهو منهج تكاملي أيضًا يتمثل في الاعتماد على الجمع بين العقل والنقل والوجدان، فيأخذ من كلٍّ بطرف في حدود ما يتوصل به إلى مستوى المعرفة المطلوبة.

وهو منهج الإسماعيلية.

ونهجه أيضًا غير واحد من علماء الفرق الأخرى.

وسأنتهج وسع الطاقة المنهج التكاملي في ما أبديه من ملحوظات، وفيما أقوم به من معالجات ومناقشات.. وبالله التوفيق، ومنه العون.

الفصل الرابع

مصطلحات علم الكلام

تحت هذا العنوان رأيت أن أعرِّف ـ قبل البدء بدراسة موضوعات علم الكلام ـ تعريفًا مختصرًا أهمّ المصطلحات التي يتردد ذكرها في لغة علم الكلام ومحاورات أساتذته وطلابه، وأن أقدم بيانًا مختصرًا أيضًا لأهم المسائل التي لها ارتباط بقواعد العقائد وقضاياها، لينطلق القارئ والدارس فيه بيسر ومن غير عناءِ مراجعةِ خارج الكتاب لفهم ذلك، ولئلا أثقل هوامش الكتاب بذكرها تعريفًا أو بيانًا عند ورودها فيه.. وهي:

- الآن
- الأبعاد والامتداد
- الأخلاط الأربعة
- الإرادة التكوينية والتشريعية
- الأزلي والأبدي والسرمدي
- الاقتضاء واللااقتضاء
- الأكوان الأربعة
- الجوهر والعرض
- الحكمة والحكماء
- الخارجي والذهني

- الخلاء والملاء
- الدور والتسلسل
- عالم المثال
- العدم المطلق والمقيد
- العقل النظري والعملي
- العلم الحضوري والحصولي
- العلة والمعلول
- العناصر الأربعة
- القديم والحادث
- اللاهوت والناسوت
- اللطف المقرب والمحصل
- الماهية والوجود
- المواد الثلاث
- النسبة الغيرية
- الوجود الظلي

الآن

هو اللحظة بالنسبة إلى الزمان، كالنقطة بالنسبة إلى المكان، لا امتداد لها ولا مدة، وإنما هي الحد المشترك بين مدتين متعاقبتين.

الأبعاد والامتداد

أ- **الأبعاد الثلاثة**: الطول، العرض، العمق (= الارتفاع).

ب- **الامتداد**: أحد الأبعاد الثلاثة.

الأخلاط الأربعة

هي أمزجة الإنسان الأربعة: الصفراء، السوداء، البلغم، الدم.

الإرادة التكوينية والتشريعية

قسم المتكلمون الإرادة الإلهية المتعلقة بأفعال الإنسان قسمين:

١ - الإرادة التكوينية

وقد تسمى الكونية أيضًا، لأنها ترتبط بالجانب الكوني أو التكويني من أفعال الإنسان.

وفحواها: أن فعل العبد لا يقع منه إلاّ بإرادة الله تعالى، ذلك أن الله تعالى إذا أراد وقوع الفعل تعلقت إرادته الحتمية بجميع مقدمات الفعل التي منها الاختيار، فيقع الفعل حتمًا.

وعندما لا يريد تعالى وقوع الفعل من العبد يبطل بعض المقدمات فيعجز العبد عن إيقاعه.

فالعبد ـ هنا ـ دائمًا مقهورٌ في فعله تحت إرادة الله؛ لأن بيده الاختيار فقط، الذي هو موهوب من الله تعالى، وباقي المقدمات خارجة من يده، فإن تمت واختار العبد وقع الفعل وإلاّ فلا.

٢ - الإرادة التشريعية

وقد تسمى الشرعية أيضًا، لأنها ترتبط بالجانب الشرعي أو التشريعي من أفعال الإنسان.

وهي نفس الأوامر والنواهي الشرعية أو التشريعية «والتشريع هو تعليم الله تعالى عباده كيفية سلوكهم في طريق العبودية.

وهذه لا تأثير لها في شيء من أفعال العباد، إلاّ أن لها شأنية بعثهم للأفعال والتروك»(١).

الأزلي والأبدي والسرمدي

أ- **الأزلي**: ما لا أول له.

---

(١) انظر: تعليقة السيد هاشم الحسيني الطهراني على توحيد الصدوق ص ٦٤.

ب- **الأبدي**: ما لا آخر له.

ج- **السرمدي**: ما لا أول له ولا آخر.

وهي جميعها خارجة عن مقولة الزمان.

الاقتضاء واللااقتضاء

أ- الاقتضاء: الدلالة . الصلاحية.

ب- اللااقتضاء: عدم الصلاحية.

الأكوان الأربعة

الأكوان الأربعة هي: الحركة، السكون، الاجتماع، الافتراق.

الحركة: هي كون الجسم في حيزٍ بعد كونه في حيزٍ آخر، أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر.

السكون: هو كون الجسم في حيزٍ بعد كونه في ذلك الحيز، أي استمرار بقاء الجسم في مكانه.

الاجتماع: هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن أن يتخلل بينهما جوهر.

الافتراق: هو كون الجسمين في حيزين على وجه يمكن أن يتخلل بينهما جوهر.

الجوهر والعرض

ينقسم الموجود الممكن إلى: جوهر وعرض.

الجوهر

اختلفت عبارات المتكلمين في تعريفه:

فقال بعضهم: الجوهر: هو المتحيز[1].

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤.

وزاد عليه بعضهم (بذاته)، فقال: الجوهر: هو المتحيز بذاته[١]، وقال آخر: الجوهر: هو الذي يوجد قائمًا بذاته[٢].

وعرّفه الحكماء:

الموجود لا في موضوع[٣].

وعرّفوه أيضًا:

ما استغنى في وجوده عن الموضوع[٤].

وتعريفا الحكماء وكذلك التعريف الأخير للمتكلمين تعطينا معنىً واحدًا، وذلك لأن الوجود لا في موضوع هو الاستغناء في الوجود عن الموضوع، وكذلك أن يوجد قائمًا بذاته يعني لا في موضوع.

أما التعريف بالمتحيز فهو المختلف عنها.

والذي يظهر لي أن التعريف بالتحيز جاء مما يذهب إليه جمهور المتكلمة، من أن الجوهر هو الجسم ـ كما سيأتي ـ، ومن خصائص الجسم التحيز.

ومن هنا ندرك أن استغراب السيد الشهرستاني في تعليقته على تعريف الشيخ المفيد في (النكت الاعتقادية) للجوهر بالمتحيز استغراب في غير موضعه.

أما التعريفات الأخرى التي أخذت في تحديد الجوهر وجوده لا في موضوع، فهي آتية مما ذهب إليه الحكماء من أن الجوهر ليس الجسم فقط، وإنما هناك العقل والنفس والصورة والهيولى أقسامًا أخرى للجوهر، وفيها ما هو غير متحيز.

وقد يلاحظ هنا أن التعريف الكلامي القائل: إن الجوهر هو الذي يوجد قائمًا بذاته ربما كان متأثرًا بتعريف الحكماء، وهو من الخلط أو التداخل الذي نراه غير قليل في كتابات المتكلمين، وربما لأن من المتكلمة من يقسم الجوهر إلى: جسم، وجوهر فرد (وهو الجزء الذي لا يتجزأ، الذي يتألف منه الجسم)،

---

(١) التحقيق التام ٤٣.

(٢) قواعد العقائد للطوسي ٤٣٩.

(٣) كشف المراد ١٠٠.

(٤) بداية الحكمة ٩١.

والجوهر الفرد لا يتحيز لخلوه من الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) فأراد أن يعطي التعريف الشمولية له.

الْعَرَض

الذين عرّفوا الجوهر بأنه المتحيز، عرّفوا العرض بأنه الحال بالمتحيز.

ومن عرّف الجوهر بأنه المتحيز لذاته، عرّف العرض بالمتحيز تبعًا لغيره.

ومن قال: إن الجوهر هو الذي يوجد قائمًا بذاته، قال: العرض: هو الذي لا يوجد قائمًا بذاته.

والحكماء الذين عرّفوا الجوهر: هو الموجود لا في موضوع، عرّفوا العرض بالموجود في موضوع.

والآخرون الذين عرّفوا الجوهر بما استغنى في وجوده عن الموضوع، عرّفوا العرض بما افتقر في وجوده إلى موضوع.

ونخلص من هذا إلى أن تعريف الجوهر كلاميًا هو: الموجود القائم بذاته كالأجسام.

والعرض هو الموجود القائم بغيره كالألوان القائمة بالأجسام.

أنواع الجواهر

المعروف بين الكلاميين القائلين بنفي الجوهر الفرد أن الجوهر هو الجسم فقط.

أما القائلون بالجوهر الفرد فيقسمون الجوهر إلى: الجسم والجوهر الفرد.

ويعرّفون **الجسم**: الجوهر القابل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق).

والجوهر الفرد: الجوهر غير القابل القسمة إلى الأبعاد الثلاثة.

والجسم عند المتكلمة القائلين بالجوهر الفرد مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، كل جزء هو جوهر فرد.

فالجوهر الفرد ـ عندهم ـ هو الجزء الذي لا يتجزأ، والوحدة الأساسية في تأليف الجسم.

أما الشيخ المفيد فيقسم الجوهر إلى أربعة أقسام هي:

النقطة والخط والسطح والجسم.

ويرى أن النقطة هي الجوهر الفرد، ولعل ذلك لأنها الوحدة الأساسية في تأليف الجسم.

ويعرّفها بالمتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات (الأبعاد الثلاثة).

ويعرّف **الخط**: المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول خاصة.

والسطح: المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض خاصة.

والجسم :المتحيز الذي يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق[1].

والمعروف أن التحيز المستقل لا يتم إلاّ لذي الأبعاد الثلاثة، وهو الجسم.

أما النقطة والخط والسطح فتحيزها تابع لتحيز الجسم.

ولعل رأيه في أن التحيز المأخوذ في حد الجوهر هو التحيز مطلقًا أي سواء كان أصلًا أو تبعًا للغير، كما هو ظاهر عبارته في تعريفه للجوهر حيث عرفه بالمتحيز ولم يقيده بعبارة (بذاته) كما فعل غيره.

ويقسم الحكماء الجوهر إلى: الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل.

١ - الهيولى

كلمة يونانية اصطلحها أرسطو على المادة الأولى.

وهي: الجوهر القابل للصورة.

و هي قوة محضة، ولا تنتقل إلى الفعل إلاّ بقيام الصورة بها.

٢ - الصورة

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٨٤ - ٣٨٥ .

ومن تعريف الهيولى ندرك أن الصورة: هي الجوهر الذي به تتحقق فعلية المادة.

٣- الجسم

هو ما تركب من المادة والصورة.

٤ - العقل

هو الجوهر المجرد من المادة ذاتًا وفعلًا.

٥- النفس: (وتسمى النفس الناطقة)

هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتًا المتعلق بها فعلًا، لاحتياجها إلى الآلة في التأثير.

أنواع الأعراض

قال النصير الطوسي: «الأعراض عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعًا.

وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعًا.

عشرة تختص بالأحياء وهي:

١. الحياة.
٢. الشهوة.
٣. النفرة.
٤. القدرة.
٥. الإرادة.
٦. الكراهة.
٧. الاعتقاد.
٨. الظن.
٩. النظر.
١٠. الألم.

وأحد عشر منها تكون للأحياء وغير الأحياء وهي:

١. الكون (وهو يشمل أربعة أشياء: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق).
٢. التأليف.

٣. الاعتماد (كالثقل والخفة).

٤. الحرارة.

٥. البرودة.

٦. اليبوسة.

٧. الرطوبة.

٨. اللون.

٩. الصوت.

١٠. الرائحة .

١١. الطعم.

والاثنان اللذان زاد بعضهم هما:

١. الفناء.

٢. الموت[1].

أما الحكماء فذهبوا إلى أن أنواع الأعراض منحصرة في المقولات التسع التي تعرف هي والجوهر بالمقولات العشر، وذكروا في تاريخها أن أول من قال بها هو أرسطو، وهي:

١- مقولة الكم، مثل الأعداد والمقادير.

٢- مقولة الكيف، كالحرارة والبرودة.

٣- مقولة الإضافة، وهي النسبة العارضة لشيء بالقياس، إلى شيء آخر، كالأبوّة والبنوة.

٤- مقولة الوضع، كالقيام والقعود.

٥- مقولة الأين، وهي نسبة الجسم إلى المكان.

٦- مقولة المتى، وهي نسبة الشيء إلى الزمان.

٧- مقولة الجدة (الملك)، وهي نسبة الشيء إلى ما هو له.

---

(١) قواعد العقائد ٤٣٩.

٨- مقولة الفعل (التأثير)، نحو (كسرت الزجاج) أي أثرت فعل الكسر في الزجاج.

٩- مقولة الانفعال (التأثر)، أو تقبل تأثير الفعل، مثل (كسرت الزجاج فانكسر) أي تأثر بفعل الكسر.

الحكمة والحكماء

أ- **الحكمة**: الفلسفة القديمة.

ب- **الحكماء**: الفلاسفة القدماء.

الخارجي والذهني

أ- **الذهني**: عالم الوعي الإنساني.

ب- **الخارجي**: كل ما هو خارج الوعي الإنساني، ومنه العالم الخارجي وهو عالم الحس أو عالم الأعيان.

الخلاء والملاء

أ- **الملاء**: هو الفضاء المشغول بالمادة (الجسم).

ب- **الخلاء**: هو الفضاء الخالي من المادة (الجسم)، أو هو الفراغ الموهوم الذي يمكن أن يحل فيه الجسم.

الدور والتسلسل

[*] الدور

تعريفه

الدور: هو توقف وجود الشيء على نفسه.

شرح التعريف

المراد من عبارة (وجود الشيء) في التعريف (المعلولية)، أي اعتبار الشيء معلولًا.

والمقصود من عبارة (نفسه): (نفس وجود الشيء) المذكور في أول التعريف، فالضمير في العبارة يعود على (وجود الشيء)، وأريد بالعبارة اعتبار الشيء علة.

فيكون مفاد التعريف: أن وجود الشيء باعتباره معلولًا يتوقف عليه نفسه باعتباره علة.

فيصير وجود الشيء علة لنفسه ومعلولًا لنفسه في آن واحد.

تقسيمه

أ- إذا كان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة، سمي الدور المصرح.

مثل أن نقول: (الإنسان خلق نفسه).

فالإنسان بافتراضه خالقًا لنفسه لا بدَّ أن يكون موجودًا قبل أن يخلق نفسه للزوم تقدم العلة على المعلول.

ومعنى هذا أن وجوده معلولًا (مخلوقًا) توقف على وجوده علة (خالقًا).

والنتيجة أن وجوده توقف على وجوده، فهو لا يوجد مخلوقًا إلاَّ بعد أن يوجد خالقًا.

ب- وإذا كان التوقف بواسطة سمي الدور المضمر.

والواسطة قد تكون واحدة وقد تكون أكثر.

مثل: أن نقول: إن وجود (أ) يتوقف على وجود (ب)، ووجود (ب) يتوقف على وجود (أ).

فتكون النتيجة: أن وجود (أ) يتوقف على وجود (أ) نفسه، ولكن بواسطة (ب).

دليل استحالة الدور

واستدلوا على استحالة الدور بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين مستحيل.

ويتمثل اجتماع النقيضين في:

أ - افتراض أن الشيء الواحد يكون موجودًا ومعدومًا في آن واحد.

ب - افتراض أن الشيء الواحد في آن واحد يكون وجوده متقدمًا ومتأخرًا.

[*] التسلسل

تعريفه

التسلسل: هو ترتب العلل لا إلى نهاية.

بمعنى أن يستند الشيء الممكن إلى علة، وتلك العلة تستند إلى علة، وهلمَّ جرا إلى لا نهاية.

تقسيمه

ينقسم التسلسل إلى قسمين: المرتَّب وغير المرتَّب.

ثم ينقسم كل واحد منهما إلى قسمين أيضًا كالتالي:

١ - التسلسل المرتب

أ- أن يكون الترتيب فيه طبيعيًا، نحو التسلسل في العلل والمعلولات، والصفات والموصوفات.

ب- أن يكون الترتيب فيه وضعيًا، نحو التسلسل في الأجسام.

واستحالة هذين القسمين موضع اتفاق عند الحكماء والمتكلمين.

٢- التسلسل غير المرتب

أ- التسلسل في الحوادث.

ب- التسلسل في النفوس الناطقة المفارقة.

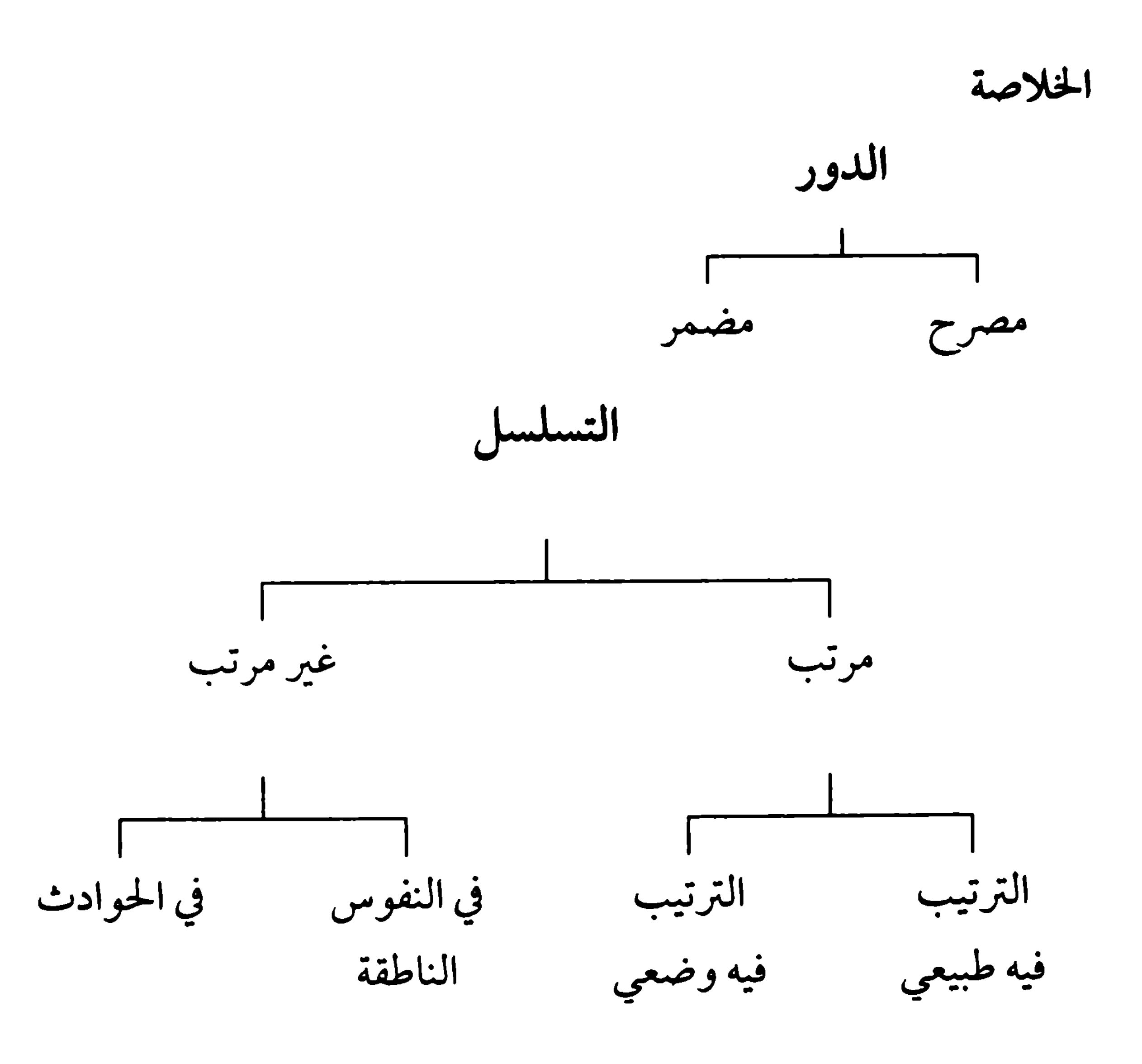
وهما غير مستحيلين عند الحكماء، ومستحيلان عند المتكلمة.

دليل استحالة التسلسل

ذكروا لبطلان التسلسل واستحالته أكثر من دليل، وأخصرها عبارةً وأيسرها تناولًا وأقصرها في الوصول إلى النتيجة ما قرره الشيخ المفيد، قال:

«الدليل على ذلك أن السلسلة الجامعة لجميع أجزاءٍ ممكنةٍ لا بد لها من مؤثر خارج عنها، والخارج عن جميع الممكنات هو واجب الوجود لذاته، فتنتهي السلسلة ويبطل التسلسل»[1].

الخلاصة



(١) النكت الاعتقادية ٣٨٨.

عالم المثال

هو العالم المتوسط بين العالم العقلي وعالم المادة والطبيعة ويسمى عالم البرزخ أيضًا.

العدم المطلق والمقيد

١ - **العدم المطلق**: هو المقابل للوجود المطلق.

٢ - **العدم المقيد**: هو الذي يكون بعد الوجود وينفيه.

العقل النظري والعملي

قسموا العقل باعتبار ما يدركه إلى قسمين:

١ - **العقل النظري**: وقالوا: هو إدراك ما ينبغي أن يعلم.

٢ - **العقل العملي**: وقالوا: هو إدراك ما ينبغي أن يعمل.

العلم الحضوري والحصولي

قسموا العلم باعتبار كيفية حصول المعلوم لدى العالم إلى قسمين:

١ - **العلم الحصولي**: وهو حصول المعلوم بماهيته لدى العالم، كعلمنا بالأشياء الموجودة في العالم الخارجة عن إطار ذواتنا.

٢ - **العلم الحضوري**: وهو حصول المعلوم بوجوده لدى العالم، كعلم الإنسان بذاته التي يشير إليها بِـ (أنا).

العلة والمعلول

العلة: هي ما يؤثر في غيره.

المعلول: هو الأثر الحادث عن العلة.

أقسام العلة

قسمت العلة فلسفيًّا وكلاميًّا على أقسام متعددة باعتبارات مختلفة.

ومن ذلك:

١- تقسيمها باعتبار الاستقلالية في التأثير واللااستقلالية إلى: تامة وناقصة.

أ- **العلة التامة**: هي التي تستقل بالتأثير.

وضابطها: أن يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه.

ب- **العلة الناقصة**: هي التي لا تستقل بالتأثير، بل تكون مشاركة لغيرها فيه.

وضابطها: أن لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

٢- تقسيمها باعتبار مساهمتها في إيجاد المعلول إلى: فاعلية ومادية وصورية وغائية.

وهو التقسيم الرباعي الأرسطي المعروف منذ عهود الفلسفة الإغريقية حتى الآن.

العلة الفاعلية: «هي التي تفيض وجود المعلول وتفعله».

العلة المادية: هي الجزء المادي الذي يتركب المعلول منه ومن الصورة.

العلة الصورية: هي الجزء الشكلي الذي يتركب المعلول منه ومن المادة، وبه تتحقق شيئية الشيء.

العلة الغائية: هي الغرض المتوخى من وجود المعلول.

ولنأخذ (الكرسي المصنوع من الخشب) مثالًا لتوضيح معنى كل قسم، ولبيان توزيع وظيفة كل قسم ودوره في المساهمة في إيجاد المعلول ووجوده، فنقول:

العلة الفاعلية هي (النجار) لأنه الفاعل الذي صنع الكرسي.

والعلة المادية هي (الخشب) لأنه المادة التي صنع منها الكرسي.

والعلة الصورية هي (الهيئة) لأنها الصورة التي ظهر بها الكرسي وبان صنعه، وهي قيامه على أربع قوائم، فوقها مقعد متصل به من الوراء مسند.. وإلخ.

والعلة الغائية: هي الجلوس عليه، لأنه الغاية المقصودة من صنعه.

تقسيم العلة الفاعلية

ويقسم الفاعل المؤثر إلى قسمين: المختار، والموجَب ـ بفتح الجيم ـ.

١ - **الفاعل المختار**: هو الذي يمكنه الفعل والترك بالنسبة إلى الشيء الواحد.

٢ - **الفاعل الموجَب**: هو الذي يمكنه الفعل، ولكن لا يمكنه الترك.

بمعنى أنه يستحيل تخلف أثره عنه، كالنار في إحراقها، والشمس في إشراقها.

وربما سمي الأخير منهما: الفاعل بالاضطرار في مقابل تسمية الأول: الفاعل بالاختيار.

العناصر الأربعة

هي: الهواء والماء والتراب والنار.

يذهب الحكماء إلى أن الموجودات في عالم الطبيعة، إما حيوانات أو نباتات أو جمادات.

وهذه الموجودات مركبة من العناصر الأولية الأربعة: النار والهواء والماء والتراب.

وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة يتألف من اتحاد اثنتين من الكيفيات الأربع: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.

فمن الحرارة واليبوسة معًا تتكون النار.

ومن البرودة والرطوبة معًا يتكون الهواء.

ومن البرودة واليبوسة معًا يتكون التراب.

ومن البرودة والرطوبة معًا يتكون الماء.

القديم والحادث

١ - **القديم**: هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم.

٢- **الحادث**: هو الموجود المسبوق بالعدم، أو هو الكائن بعد أن لم يكن.

اللاهوت والناسوت

١- **اللاهوت**: يطلق على عدة معان:

- الألوهية.
- علم التوحيد.
- العالم العلوي، ويعرف بِـ (عالم الجبروت) أيضًا.

٢- **الناسوت**: يراد به:

- الإنسان.
- العالم السفلي.

اللطف المقرِّب و المحصِّل

١- **اللطف المقرب**: هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلجاء.

٢- **اللطف المحصل**: هو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين[1].

الماهية والوجود

[*] الماهية

كلمة (ماهية) مصدر صناعي مأخوذ من عبارة (ما هو؟) أو (ما هي؟) التي تقال في السؤال عن حقيقة الشيء.

ومن هنا عرّفها الحكماء بأنها «ما يقال في جواب ما هو»[2].

---

(١) كشف المراد ٢٥٤.

(٢) بداية الحكمة ٧٥.

واستخلص الجرجاني من تعريف الحكماء المذكور تعريفًا آخر هو أن «ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو»[١].

وتوضيح ذلك بالمثال نقول: إننا عندما نسأل عن حقيقة الإنسان بقولنا: ما هو الإنسان؟ نجاب: الإنسان: حيوان ناطق.

فعبارة (حيوان ناطق) المقولة في جواب سؤالنا: ما هو الإنسان، هي ماهية الإنسان.

وبتعبير آخر: إن المعنى الذي تدل عليه هذه العبارة هو ماهية الإنسان.

فماهية الشيء: حقيقته.

[*] الوجود

مفهوم الوجود هو أوضح وأجلى المفاهيم الموجودة في ذهن الإنسان، ولهذا لا يمكن تعريفه تعريفًا علميًا، لأن شرط التعريف أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف، ولا أقل من مساواته له في الوضوح، وكل ما ذكر ويذكر من تعريف للوجود هو أخفى منه، لأن الوجود ـ كما أسلفت ـ لا شيء أعرف وأجلى منه، إذ لا يوجد معنىً أعم منه.

وعلى هذا: فأي تعريف للوجود لا يضيف لمعلوماتنا عنه معلومة جديدة.

مضافًا إليه: أنه لا جنس ولا فصل أو خاصة للوجود، لأنه بسيط.

وهذه ـ كما هو معلوم منطقيًا ـ عناصر التعريف ومقوماته، وعند عدمها لا نستطيع التعريف تعريفًا منطقيًا.

ومن هنا يكون ترك تعريفه هو الصواب.

فمفهوم الوجود هو ما نفهمه وندركه من معنى لهذه الكلمة. وبتعبير آخر: هو ما يتبادر إلى أذهاننا من معنى عند سماع كلمة (وجود).

---

(١) التعريفات: مادة ماهية.

العلاقة بين الماهية والوجود

١ - لا خلاف بينهم في أن الوجود والماهية في الخارج هما شيءٌ واحد وذات واحدة.

وإنما الخلاف بينهم في نوعية العلاقة بينهما في عالم التصور والتعقل الذهني، وهو على قولين هما:

أ - أن العلاقة بين الماهية والوجود علاقة اتحاد.

ب - أن العلاقة بينهما علاقة تغاير.

والقول الأول هو مذهب أبي الحسن الأشعري ومشايعيه، قال: «وجود كل شيء عين ماهيته»[١].

وفُسر قوله هذا بأنه يذهب إلى اتحاد الوجود والماهية، أي عدم زيادة الوجود على الماهية.

واستدل له بأن الماهية ـ في واقعها ـ إما موجودة أو معدومة.

فإن كانت موجودة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائمًا في ماهية موجودة.

وهذا يلزم منه اجتماع المثلين، وهما: المثل الأول: وجود الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والمثل الثاني: الوجود العارض عليها.

واجتماع المثلين باطل لأنه محال.

وعليه يبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما، ويكون وجود الماهية هو نفس الماهية.

وإن كانت الماهية معدومة قبل عروض الوجود عليها يكون الوجود العارض عليها قائمًا في ماهية معدومة، فيجتمع النقيضان وهما عدم الماهية المفروض قبل عروض الوجود عليها، والوجود العارض عليها.

واجتماع النقيضين باطل لأنه محال.

---

(١) التحقيق التام ٢٨.

فيبطل القول بزيادة الوجود على الماهية، ويثبت اتحادهما فيكون وجود الماهية هو نفس الماهية.

ورُدَّ هذا الاستدلال من قبل أصحاب القول الثاني: بأن الماهية من حيث هي وفي واقعها لا موجودة ولا معدومة.

فعروض الوجود عليها إنما كان بما هي في واقعها، أي بما هي غير متصفة بالوجود أو العدم.

وعليه لا يلزم من عروضه عليها اجتماع المثلين أو اجتماع النقيضين.

والدليل على أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة: إن الماهية «لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو مفردة، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة»[١].

وذهب الآخرون إلى القول الثاني.

وفُسر: بأن الوجود زائد على الماهية عارض لها.

ومقصودهم من هذا: إن العقل يستطيع «أن يجرد الماهية عن الوجود فيعتبرها وحدها، فيعقلها، ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض، فليس الوجود عينًا للماهية»[٢].

والتغاير بين الماهية والوجود يتحقق في أن كلًا منهما له مفهوم غير مفهوم الآخر.

واستدل لهذا القول بأدلة منها:

أ- صحة الحمل

وتقريره: إنا نحمل الوجود على الماهية، فنقول: (الماهية موجودة)، فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة لنا قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على

---

(١) بداية الحكمة ٧٥.

(٢) بداية الحكمة ١٣.

تقدير المغايرة (في المفهوم بين الماهية والوجود)، إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا: (الماهية موجودة) بمنزلة (الماهية ماهية) أو (الموجودة موجودة).

والتالي باطل فكذا المقدم»[١].

ب- صحة السلب

وتقريره: أنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول: «(الماهية معدومة) أو (الماهية ليست موجودة)، فلو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض، ولو كان جزءًا منها لزم التناقض أيضًا، لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين.

فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة»[٢].

وصحة الحمل، وكذلك صحة السلب دليل التغاير في المفهوم كما هو مقرر في محله.

ويلخص صاحب المنظومة المسألة على القول الثاني ببيته التالي:

إن الوجود عارض الماهية   تصورًا واتحدا هوية

يقول: إن عروض الوجود على الماهية هو في عالم التصوُّر والتعقُّل فقط، وهو ما عبرنا عنه بالتغاير في المفهوم.

وأما في عالم الواقع الموضوعي الذي عبر عنه بالهوية (وهي حقيقة الشيء من حيث تميزه من غيره) فهما متحدان، أي هما ذات واحدة.

الخلاصة

ونخلص من كل هذا إلى أن الوجود والماهية متغايران مفهومًا ومتحدان مصداقًا.

---

(١) كشف المراد ٩.

(٢) م. ن.

الأصالة والاعتبارية

وينسق على مسألتنا المتقدمة مسألة أخرى من مسائل العلاقة بين الوجود والماهية هي مسألة الأصالة والاعتبارية.

فبعد الفراغ من ثبوت تغاير الوجود والماهية مفهومًا، يُتساءل: أيهما الأصيل وأيهما الاعتباري؟

فهذه المسألة تقوم على ما تقدم من أن العقل يستطيع أن ينتزع من الأشياء الموجودة في الواقع الموضوعي مفهومين متغايرين هما: مفهوم الوجود ومفهوم الماهية.

فمثلًا: الإنسان الموجود في الواقع الخارجي يَقْوَى العقل على أن ينتزع منه: أنه إنسان، وأنه موجود.

فالإنسانية هي الماهية.

والماهية هي الوجود.

فأي هذين المفهومين هو الأصيل؟ وأيهما الاعتباري؟

وكما اخْتُلِفَ في المسألة السابقة على قولين، اخْتُلِفَ في هذه المسألة على قولين أيضًا، هما:

أ- الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية.

ب- الماهية هي الأصيلة والوجود اعتباري.

قال بالرأي الأول المشاؤون، ونسب القول الثاني إلى الإشراقيين.

واستدل للقول الأول بأدلة منها:

أن الماهية من حيث هي، مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولا تخرج من هذا الاستواء إلى مستوى الوجود إلاّ بالوجود، وبواسطته تترتب عليها آثارها التي هي قوام حقيقتها وكمال شيئيتها نحو الجنس والفصل والخاصة كالحيوانية والناطقية والضاحكية للإنسان.

ولأن الوجود هو المخرج لها من حد الاستواء المشار إليه كان هو الأصيل.

واستدل للقول الثاني:

بأن دعوى أصالة الوجود تستلزم أن يكون الوجود الموجود في الخارج موجودًا بوجود آخر.

وعليه يلزم أن يكون لوجوده وجود، ولوجود وجوده وجود، وهكذا.

فتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية، وهو محال.

وعندما تبطل دعوى أصالة الوجود يتعين القول باعتباريته وأصالة الماهية.

ورُدَّ: بأن الوجود في الخارج موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا تسلسل.

اعتبارات الماهية

للماهية عند الاستعمال وبلحاظ ما يقصده المستعمل منها من حيث الإطلاق والتقييد ثلاثة أقسام، تسمى في الحكمة، اعتبارات الماهية... وذلك كالتالي:

تنقسم الماهية باعتبار ما أشرت إليه على قسمين: مطلقة ومقيدة.

١ - **الماهية المطلقة**: وهي التي تلحظ أثناء الاستعمال بذاتها، أي لا مع شيء زائد عليها.

وبتعبير آخر: تؤخذ مطلقة من التقييد بشيء سواء كان ذلك الشيء وجوديًا أو عدميًا.

واصطلح عليها فلسفيًا (الماهية لا بشرط) أي غير المقيدة باشتراط شيء فيها، ولا باشتراط لا شيء فيها.

مثل: (اعتق رقبة)، فالرقبة ـ وهي الماهية هنا ـ غير مقيدة لا بوصف وجودي ولا بوصف عدمي.

٢ - **الماهية المقيدة**: وهي التي تقيد أثناء الاستعمال بشيء.

ولأن الشيء الذي تقيد به قد يكون وجوديًا وقد يكون عدميًا قسمت على قسمين، هما:

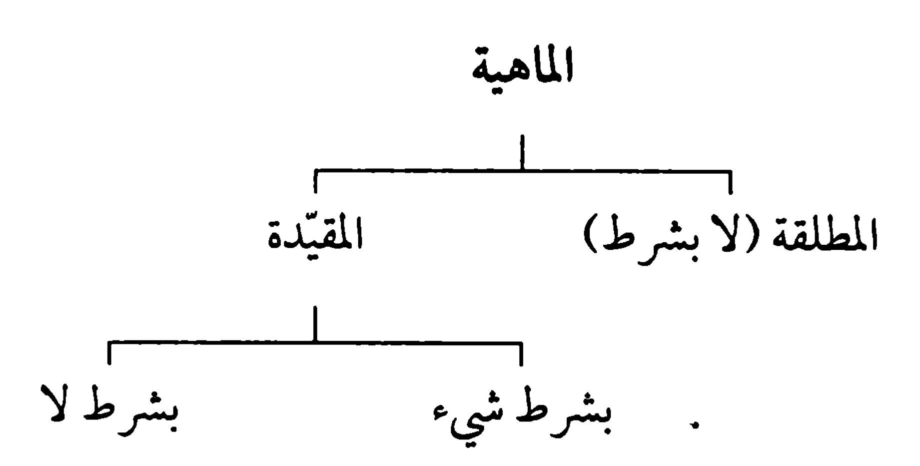
أ- **الماهية بشرط شيء**: وهي المقيدة بشيء وجودي.

مثل (اعتقْ رقبة مؤمنة)، فالرقبة هنا مقيدة بوصف وجودي، وهو الإيمان.

ب- **الماهية بشرط لا شيء** (وقد تختصر تسميتها فيقال: الماهية بشرط لا): وهي المقيدة بشيء عدمي.

مثل: (اعتقْ رقبة غير كافرة)، فالرقبة هنا مقيدة بوصف عدمي، وهو عدم الكفر[1].

الخلاصة



اتفقوا في أن للماهيات وجودًا خارجيًّا.

وعرّفوه: بأنه الوجود الذي تترتب على الماهية فيه آثارها المقومة لحقيقتها والمكملة لشيئيتها.

ولكن اختلفوا في أنه هل هناك وجود آخر للماهية وراء الوجود الخارجي؟

أو أنه ليس للماهية إلاّ هذا الوجود الخارجي؟

والمشهور بينهم أن للماهية وجودًا آخر وراء هذا الوجود الخارجي، وهو الوجود الذهني.

وعرّفوه: بأنه الوجود الذي لا تترتب فيه على الماهية آثارها.

بمعنى أن الموجود في الذهن ليس الماهية بلوازمها وأحكامها التي هي مترتبة عليها في الوجود الخارجي.

وإنما الموجود صورتها ومثالها المجردان عن ما لها من آثار ولوازم.

---

(١) عدلت عن المجردة ممثلاً بالمثال المذكور لأن المجردة لا موطن لها إلاّ الذهن، والقسمة - كما رأينا - قائمة على استعمال له واقع يعايشه الناس.

«واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه: أحدها: أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية كقولنا: (بحر من زئبق كذا)، وقولنا: (اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين)، إلى غير ذلك.

والإيجاب إثبات، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

(إذن) فلهذه الموضوعات المعدومة وجود، إذ ليس في الخارج، ففي موطن آخر، ونسميه الذهن.

والثاني: أنا نتصور أمورًا تتصف بالكلية والعموم كالإنسان الكلي، والحيوان الكلي.

والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلاّ بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود لهذه الكليات في الخارج فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه الذهن.

الثالث: أنا نتصور الصرف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفًا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية.

وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه.

والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه الذهن»[1].

المواد الثلاث

كل معقول (وهو الصورة الحاصلة في العقل) إذا قيس إلى الوجود الخارجي، أو نسب إليه الوجود الخارجي لا يخلو واقعه من واحد من الأحكام الثلاثة التي عبّر عنها بعضهم بالمواد الثلاث، وهي التالية:

١- إما أن يكون واجب الوجود في الخارج لذاته.

٢- وإما أن يكون ممتنع الوجود في الخارج لذاته.

---

(١) بداية الحكمة ٣٦ - ٣٧.

٣- وإما أن يكون ممكن الوجود في الخارج لذاته.

ومعنى الوجوب ـ هنا ـ: أن يكون الوجود له ضروريًّا.

ومعنى الامتناع: أن يكون العدم له ضروريًّا.

ومعنى الإمكان: أن لا يكون الوجود له ضروريًّا، ولا العدم له ضروريًّا.

ويمكننا أن نقول في ضوء هذا:

ينقسم المعقول إلى قسمين:

١ - موجود.

٢ - معدوم.

وينقسم الموجود إلى قسمين أيضًا:

١ - واجب الوجود لذاته.

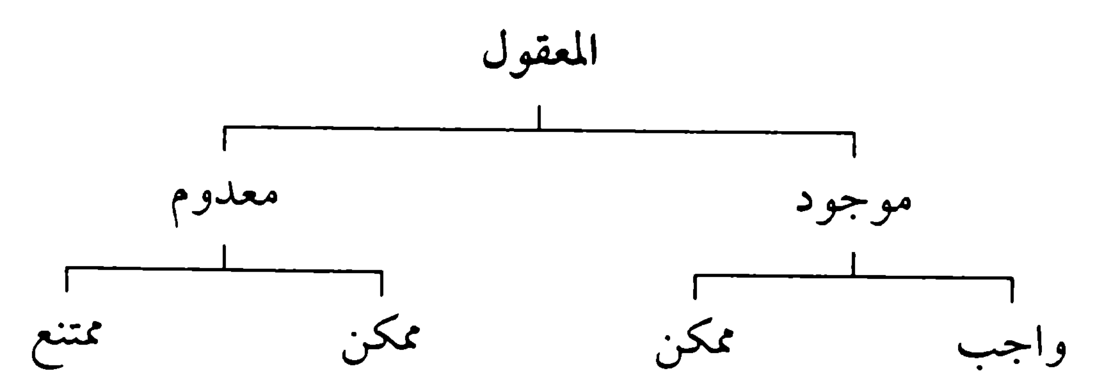
٢ - ممكن الوجود لذاته.

وينقسم المعدوم إلى قسمين أيضًا:

١ - ممتنع الوجود لذاته.

٢ - ممكن الوجود لذاته.

الخلاصة



خصائص الواجب لذاته

انفرد الموجود الواجب لذاته بأوصاف تلزمه، عبّروا عنها بـ(خواص الواجب)، وهذه الخواص أو الخصائص هي:

١ - أن يكون وجوده واجبًا لذاته.

وذلك لأنه إذا كان وجوده واجبًا لغيره أو واجبًا لذاته ولغيره معًا يلزم منه ارتفاع وجوده عند ارتفاع ذلك الغير، وعليه لا يكون واجبًا لذاته.

٢ - أن يكون وجوده نفس حقيقته وغير زائد عليها.

وذلك لأنه إذا كان وجوده زائدًا على حقيقته يلزم من هذا افتقاره إليه، والمفتقر ممكن، فلا يكون واجبًا لذاته.

٣- أن لا يكون مركبًا.

لأن المركب مفتقر إلى أجزائه، وجزء الشيء غيره، فيكون محتاجًا إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون واجبًا لذاته.

٤ - أن لا يكون جزءًا من غيره.

لأنه إذا كان جزءًا من غيره ينفعل بذلك الغير، فيكون ممكنًا لاحتياجه إليه، وعليه لا يكون واجبًا لذاته.

٥ - أن لا يكون منطبقًا على اثنين.

وذلك «لأنهما حينئذٍ يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو إما أن يتميزا أو لا.

فإن لم يتميزا لم تحصل الاثنينية.

وإن تميزا لزم تركب كل واحد منهما مما به المشاركة ومما به الممايزة.

وكل مركب ممكن»[1].

وعليه: لا يكون واجبًا لذاته.

خصائص الممكن

وكما انفرد الواجب لذاته بخصائص، كذلك انفرد الممكن لذاته بخصائص هي:

---

(١) النافع يوم الحشر ٤١.

١- أن يكون طرفا الممكن (الوجود والعدم) متساويين بالنسبة إليه، فلا يكون أحدهما أولى به من الآخر.

وذلك لأنه إن أمكن وقوع غير الأولى لم تكن الأولوية المفروضة كافية في الترجيح.

وإن لم يكن وقوع غير الأولى، يكون الأولى ـ حسب الفرض ـ واجبًا له، فيصبح الممكن ـ على هذا ـ إما واجبًا أو ممتنعًا، وهذا محال.

٢- أن الممكن محتاج في حدوثه إلى مؤثر.

وذلك لأن استواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته يستدعي استحالة ترجيح أحدهما على الآخر إلاّ بمرجح، وهو معنى الاحتياج.

٣- أن الممكن كما هو محتاج في حدوثه إلى مؤثر كذلك هو محتاج في بقائه إلى مؤثر.

وذلك لأن الإمكان لازم للماهية، ومن المستحيل فصله عنها، لأن فصله عنها يستلزم انقلاب الممكن إلى واجب أو إلى ممتنع. ولأنه ثبت أن الاحتياج لازم للإمكان، والإمكان لازم لماهية الممكن.

ولأن لازم اللازم لازم.

يكون الاحتياج لازمًا لماهية الممكن حدوثًا وبقاء.

النسبة الغيرية

هناك من أحكام الجواهر والأعراض ما يسمى بالنسبة الغيرية، وهي التي تتمثل في المواد التالية:

١- التماثل

وهي النسبة بين المعقولين المتساويين في تمام الماهية، نحو البياضين والسوادين، ويعرفان بالمتماثلين.

٢- التخالف

وينقسم إلى: التلاقي والتقابل.

٣- التلاقي

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين يمكن اجتماعهما، إلاّ أن الافتراق بينهما نشأ بسبب خارج عن ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم.
ويسميان المتخالفين، وبتعبير أصوب: المتلاقيين.

٤- التقابل

ويقع بين المغاير أحدهما للآخر لذاته.
ويقسم إلى الأقسام الأربعة التالية:

أ- التضايف

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر، نحو الأبوة والبنوة.
ويصطلح عليهما بالمتضايفين.

ب- التضاد

ويقع بين الشيئين الوجوديين اللذين لا يجتمعان في محل واحد، ولكن يرتفعان عنه، كالسواد والبياض.
ويعرفان بالضدين والمتضادين.

ج- العدم والملكة

ويقعان في الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي من شأنه أن يتصف محله بوجود مقابله.

وبتعبير آخر: فيه قابلية الاتصاف بالملكة، مثل العمى والبصر، فإن العمى ـ هنا ـ عدم البصر الذي هو الملكة، وفي محله قابلية الاتصاف بالبصر.

وهما كما لا يجتمعان في ذات واحدة لا يرتفعان عنها.

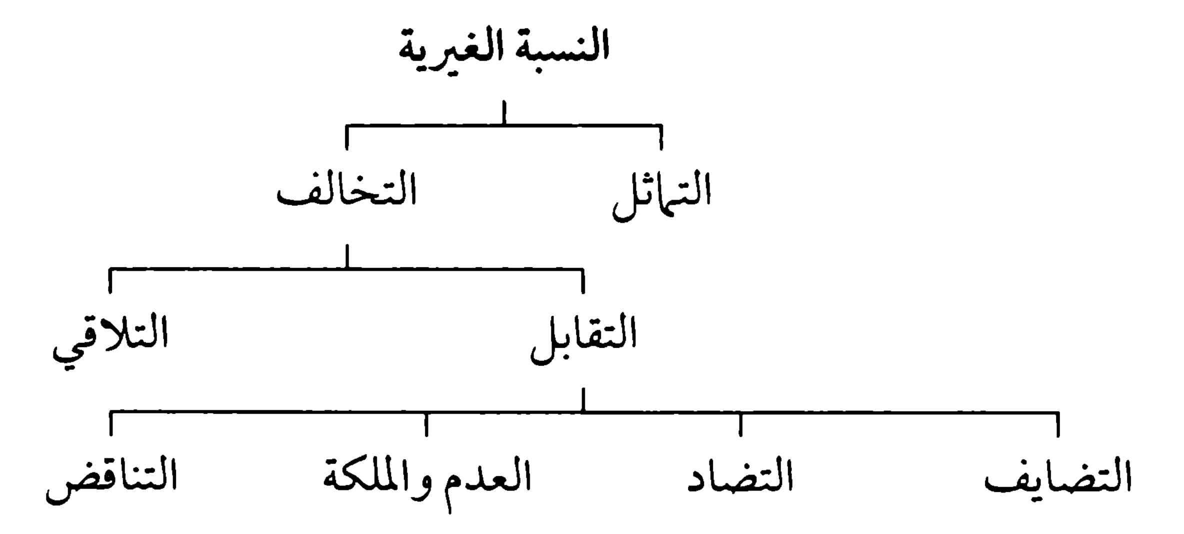
د- التناقض

ويقع بين الشيئين اللذين أحدهما وجودي والآخر عدمي، يمثل الوجودي طرف الإيجاب أو الإثبات، ويمثل العدمي طرف السلب أو النفي، مثل الوجود والعدم.

وكذلك هما لا يجتمعان في ذات واحدة ولا يرتفعان عنها.

ويعرفان بالمتناقضين والنقيضين والمتنافيين.

الخلاصة



الوجود الظلي

هو الصادر الأول عن المبدأ الأول عند أصحاب نظرية العقول الطولية.

وهو عقل مجرد، وسمي ظلّيًّا لافتقاره إلى الوجود الواجبي وَتَقَوُّمِهِ به، وعدم استقلاله دونه.

الباب الثاني

الألوهية

- إثبات الذات الإلهية
- إثبات الصفات الإلهية

الألوهية

الألوهية ـ لغة ـ مصدر (أَلَـهَ) ـ بفتح عينه وكسرها ـ، يقال: أَلَهَ وأَلِهَ إلاهة وأُلوهة وأُلوهية.

بمعنى: عبد.

ومنه قيل: الإِله بمعنى المعبود.

إلاّ أن الذي يفاد من استعمال كلمة (الإله) في القرآن الكريم أنه: الخالق المدبر، كما في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهَ لَفَسَدَتَا﴾، فإنها تفيد: أنه لو كان في السماوات والأرض أكثر من خالق مدبر لفسدتا وبطلتا، لأن كل إله ـ بما هو إله ـ له أن يعمل إرادته في الخلق والتدبير فيقع بينهم الاختلاف المؤدي إلى فساد الكون.

إلاّ أن يراد من المعبود في التعريف اللغوي: الذي يُعبد لأن منه الخلق وله التدبير.

ومن المظنون قويًّا أن المعجم اللغوي أفاد المعنى المذكور للإِله، بأنه المعبود من إطلاق أبناء اللغة ـ وهم العرب ـ كلمة إله على ما كانوا يعبدون من الأوثان والأصنام، فعرّفها بالمعبود من دون أن يتنبه للاستعمال القرآني.

فالأصوب أن يقال: الإله: هو الخالق المدبر.

وتعني الألوهية ـ كلاميًا ـ البحث في موضوع الذات الإلهية وما يدور في فلكه من مسائل وقضايا ترتبط بعقيدة التوحيد.

ويعرّف الإله ـ كلاميًا ـ بأنه مبدأ العالم وغايته، أو الذي منه المبدأ وإليه المعاد.

ويطلق عليه في البحث الفلسفي مصطلح (الصانع)، وهو مصطلح أطلقه أفلاطون في محاورته (طيماوس) على صانع الكون وخالقه[١].

وتسرب من الفلسفة اليونانية إلى البحوث والدراسات الكلامية الإسلامية.

كما يطلق عليه في البحث الكلامي أيضًا (الذات الإلهية) أو (الذات) مجردة من القيد، و(المبدأ الأول).

ويبحث موضوع الألوهية في التالي:

١- إثبات الذات الإلهية.

٢- إثبات الصفات الإلهية.

---

(١) المعجم الفلسفي: مادة: صانع.

والصانع ليس من أسماء الله الحسنى الواردة في الحديث، و لكن وردت مادته في القرآن الكريم، قال تعالى: **﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون﴾** - النمل ٨٨ -.

الفصل الأول

إثبات الذات الإلهية

- منهج الاستدلال
- دليل المتكلمين
- الإرشاد القرآني للاستدلال
- دليل الحكماء

إثبات الذات الإلهية

منهج الاستدلال

نهج أكثر من مؤلف كلامي في استدلاله على إثبات الذات الإلهية أو إثبات وجود الله تعالى منهجين: كلاميًّا وفلسفيًّا.

وتتلخص خطة الأول منهما في سلوكه طريقين، اعتمد في الأول منهما (مبدأ العلية)، واعتمد في الثاني (مبدأ القسمة).

ويتلخص الأول منهما في قيامه على خطوتين، هما:

- إثبات حدوث العالم أولًا.
- ثم إثبات وجود المُحْدِث للعالم ثانيًا.

وبتعبير آخر أخصر: استدلوا بوجود الآثار على وجود المؤثر.

وبعبارة علمية: استدلوا من وجود المعلول على وجود العلة.

أما الثاني فيقوم أيضًا على خطوتين، هما:

- تقسيم الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، أولًا.
- ثم الاستدلال على حدوث الممكن، ثانيًا.

ومن بعد تأتي النتيجة: إن للممكنات مُحدِثًا، وهو المطلوب.

أما الحكماء أو الفلاسفة الإلهيون فقد سلكوا طريق القسمة المشار إليه، إلاّ أن دليل الإثبات عندهم انصبَّ على إثبات أن أحد القسمين واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

دليل المتكلمين

وخلاصة دليل المتكلمين الأول المعتمد على مبدأ العلية، هي:

- بدأوا دليلهم بتأليف قياس منطقي من الشكل الأول وهو:

كل جسم لا يخلو من الحوادث + وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث = كل جسم حادث.

- ثم قالوا: لا يتم الاستدلال بهذا القياس والاحتجاج بهذه الحجة إلاّ بعد إثبات أربع دعاوى اعتمدها القياس خطواته في الوصول إلى النتيجة، وهي:

أ- وجود الحوادث.

ب- حدوث الأجسام.

ج- كل جسم لا يخلو من الحوادث.

د- كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

- واستدلوا لإثبات القضية الأولى:

بأن الأكوان الأربعة (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) - التي نشاهدها ونحسها تعرض للأجسام - هي أمور ثبوتية لها واقع مشاهد ومحسوس.

وكما شاهدناها وأحسسنا بها تعرض للأجسام، كذلك نراها تتبدل وتتغير مع ثبوت الأجسام.

وهذا دليل على:

أ- أنها أمور موجودة، وهو المطلوب.

ب- أنها غير الأجسام.

ج- أنها لا يمكن أن توجد إلاّ في الأجسام.

- واستدلوا للقضية الثانية:

أن الأجسام تزول وتتبدل بعضها ببعض.

وهذا التغير دليل أنها محتاجة في وجودها إلى غيرها، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

واحتياجها إلى غيرها دليل حدوثها.. وهو المطلوب.

- واستدلوا للقضية الثالثة:

أن كل جسم يستحيل أن يكون لا في حيز، أي لا بدَّ من أن يشغل حيزًا.

وكون الجسم في حيز، معناه أنه يستحيل أن يخلو من الحركة والسكون، لأنه إما أن يستمر في حيزه فهو في سكون أو ينتقل من حيزه إلى حيز آخر فهو في حركة.

كما يستحيل أن تخلو علاقته بالأجسام الأخرى من الاجتماع والافتراق، لأنه إذا لم يتخلل بين الجسمين جوهر فهما في اجتماع، وإذا تخلل بينهما جوهر فهما في افتراق.

وهذا يدل على أن الأجسام لا يمكن أن تخلو من الحوادث.. وهو المطلوب.

واستدلوا للقضية الرابعة:

أن جميع الحوادث معدومة في الأزل.

ولأن الأجسام لا تخلو منها ـ كما تقدم ـ نقول: إن الشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودًا في الأزل لكان خاليًا عنها لأنها غير موجودة في الأزل.

وهذا محال لاستلزامه اجتماع النقيضين، وهما وجود الحوادث في الجسم حسب الدليل، وعدم وجودها فيه حسب الفرض.

وهذا يدل على أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.. وهو المطلوب.

- وبعد ثبوت مفاد القضايا الأربع المذكورة تتم للقياس المذكور سلامة خطواته التي سلكها في الوصول إلى النتيجة.

وعليه تكون النتيجة صحيحة.

وهذا يعني أن ما سوى الله تعالى ـ وهو ما يعرف بالعالَم ـ حادث.

- ثم يؤلف قياس آخر تكون مقدمته الصغرى النتيجة التي توصلنا إليها في الخطوة الأولى، وهو أن نقول:

العالم حادث + وكل حادث مفتقر إلى محدِث = العالم مفتقر إلى محدث.

- واستدلوا لإثبات المقدمة الكبرى في هذا القياس بما يلي:

أن كل حادث ـ بما هو حادث ـ لا بدَّ له من محدث.

ومحدثه إما أن يكون حادثًا، وإما أن يكون قديمًا.

فإن كان حادثًا لزم منه أن يكون له محدث أيضًا، فيقال فيه أيضًا إما أن يكون محدثه حادثًا وإما أن يكون قديمًا.

فإن كان حادثًا، واستمر هذا في جميع حلقات سلسلة العلل، تسلسلت هذه العلل الحوادث إلى لا نهاية وهو محال.

وإن كان قديمًا ـ كما هو المتعين لبطلان حدوثه كما رأينا ـ ثبت المطلوب لأن القِدَمَ يستلزم الوجوب.

وهنا تأتي النتيجة الأخيرة، وهي:

أن للعالم مُوجِدًا.

الإرشاد القرآني للاستدلال

وإلى هذا النمط من الاستدلال ـ وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر، أو بالموجودات على الموجد ـ أشارت الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ - فصلت ٥٣ ـ، بمعنى أن النظر والتدبُّر والتفكُّر في ملكوت السماوات والأرض، وما فيه من آيات كونية لا بدَّ من أنها ستنتهي إلى معرفة الحق، والدلالة بوجودها على موجدها.

وإلى ما أرشد إليه القرآن الكريم في هذه الآية وأمثالها من النظر والتفكير في مخلوقات الله تعالى وآياته في الآفاق وفي الأنفس بغية الوصول إلى معرفة أنه هو الإله الخالق المعبود وحده، يشير الإمام الحسين عليه السلام في دعائه المعروف بدعاء يوم

عرفة بها يوضح المقصود من ذلك سلوكًا وغاية، يقول عليه السلام: «إلهي علمتُ باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار، أن مرادك مني أن تتعرّف إليَّ في كل شيء حتى لا أجهلك في شيء».

والآية الكريمة ـ كما يظهر من آخرها ـ أنها بعد أن ترشد الإنسان وتنبهه إلى النظر في المخلوق لمعرفة الخالق، تنعى على الإنسان أن لم يلتفت إلى طريق آخر هو الذي ينبغي أن يُسْلَك في الوصول إلى معرفة الله تعالى، وذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وهو أن يرجع الإنسان إلى فطرته التي فطره الله عليها، وإلى وجدانه، فسيرى ـ وبلا شك ـ أن الله أمام عينيه، وله من التجلي والظهور ما ليس هو بمتحقق في سواه من العالم الذي يعيش فيه هذا الإنسان ويعايش ما فيه من حوادث وآثار، فلا ينبغي له أن يقتصر في استدلاله على اتخاذ الظاهر دليلًا على الأظهر، والجلي دليلًا على الأجلى، وإنما العكس هو الأصوب.

وإلى هذا يشير الإمام الحسين عليه السلام في الدعاء نفسه، يقول: «كيف يستدل بما هو في وجوده مفتقر إليك؟!. أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟. متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟!. ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!.

عميت عين لا تراك عليها رقيبًا، وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيبًا.

إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهِمَّة عن الاعتماد عليها، إنك على كل شيء قدير».

وكذلك الآية التالية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء

فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ـ البقرة ١٦٤ ـ.

فإنها ترشد إلى ما في هذه الآثار من دلالة عقلية على وجود مؤثرها.

وطريقة الاستدلال بالآثار على المؤثر أو بحدوث العالم على صانعه، هي الطريق الذي سلكه أبو الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام لإثبات الألوهية لله تعالى، كما حكاه القرآن الكريم في الآيات التاليات:

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ـ الأنعام ٧٥ ـ ٧٩.

قال الزمخشري في الكشاف: «والمعنى: ومثل ذلك التعريف والتبصير نعرّف إبراهيم ونبصّره ملكوت السماوات والأرض ـ يعني الربوبية والإلهية ـ ونوقفه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ـ وليكون من الموقنين ـ فعلنا ذلك، و(نُري) حكاية حال ماضية، وكان أبوه آزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤدٍّ إلى أن شيئًا منها لا يصح أن يكون إلهًا لقيام دليل الحدوث فيها، وإن وراءها مُحْدِثًا أحدثها وصانعًا صنعها ومدبرًا دبّر طلوعها وأفولها وانتقال مسيرها وسائر أحوالها»[1].

---

(١) الكشاف ٢/ ٣١ - ٣٢.

ودليل الحدوث فيها الذي أشار إليه الزمخشري هو «الأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة، المستلزمة للحدوث، المستلزم للصانع تعالى»[١].

وقديمًا أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذه الطريقة ـ أعني الدلالة على قدم الخالق بحدوث المخلوقات، والدلالة بحدوث المخلوقات على وجود الخالق، قال: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»[٢].

وقال: «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته»[٣].

وخلاصة دليل المتكلمين الثاني:

ـ أيضًا بدأوا دليلهم هنا بتأليف قياس منطقي ومن الشكل الأول، وهو:

كل ما سوى الواجب ممكن + وكل ممكن مُحْدَث = كل ما سوى الواجب مُحْدَث.

ـ ثم قالوا: لا يتم الاستدلال بهذا القياس إلاّ بعد إثبات صحة مقدمتيه.

ـ واستدلوا على صحة المقدمة الأولى وإثبات مؤداها بنفس دليل تقسيم الموجود إلى واجب لذاته وممكن لذاته، وقد تقدم هذا في موضوع المواد الثلاث.

ـ واستدلوا لإثبات صحة المقدمة الثانية أن قالوا إن الممكن ـ بما هو ممكن ـ محتاج في وجوده إلى موجد.

وكذلك إن «الممكن لا يمكن أن يوجد حال وجوده» لأن هذا من تحصيل الحاصل، وهو محال.

«فيلزم منه أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقًا بلا وجوده».

وهذا هو معنى حدوثه؛ لأن الحادث هو المسبوق بالعدم.

---

(١) النافع يوم الحشر ١٣.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢.

«وإذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثًا، وكان احتياج كل محدث إلى محدث يوجده ضروريًا، ثبت أن لجميع العالم من الأجسام والأعراض وما سواهما من الممكنات محدثًا، وهو المطلوب»[١].

دليل الحكماء

أما الحكماء فقالوا:

«إن الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن.

والممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر موجد.

فإن كان موجده واجبًا فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود لذاته.

وإن كان ممكنًا كان محتاجًا إلى مؤثر آخر.

والكلام فيه كالكلام في مؤثره.. والدور محال وكذلك التسلسل»[٢] فننتهي إلى أن موجد الممكنات واجب الوجود لذاته.. وهو المطلوب.

وإلى هنا نكون قد التمسنا طريقين لإثبات الذات الإلهية، هما:

١- طريق الاستدلال العقلي

وهو طريق المتكلمين والحكماء القائم على مبدأي العلية والقسمة.

٢- طريق الوجدان الفطري

وهو إدراك الإنسان لوجود الذات الإلهية من واقع وجدانه وبفطرته التي فطر عليها.

وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وأوضحه الإمام الحسين عليه السلام بقوله: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك... إلخ».

---

(١) قواعد العقائد للطوسي ٤٤٣.

(٢) م. ن.

وهنا طريق ثالث يمكننا أن نطلق عليه:

٣- طريق الاتصال النبوي

وفحواه: أننا عندما نؤمن بنبوة النبي لظهور المعجز على يديه تكون نبوته دليلًا على وجود الله تعالى، لأن ادعاءه أنه مرسل من قبل الله تعالى قد ثبتت صحته بالمعجز، وبثبوت صحته يثبت وجود المرسل وهو الله تعالى.

وهو أيسر وأخصر طريق يمكن أن يسلكه كل من ثبتت عنده نبوة النبي بالمعجر، أو بالنقل المتواتر لثبوت النبوة أو ثبوت الإعجاز.

الفصل الثاني

إثبات الصفات الإلهية

- الصفات الثبوتية
- الصفات السلبية

إثبات الصفات الإلهية

إن دراسة الألوهية تعني منهجيًا البحث في موضوعين، هما:

١ - إثبات الوجود المطلق للذات الإلهية.

٢ - إثبات الكمال المطلق للذات الإلهية.

وإثبات الكمال المطلق للذات الإلهية يقتضي الباحث دراسة موضوعين أيضًا، هما:

١ - إثبات كل ما يقتضي وجود الكمال.

٢ - نفي كل ما يقتضي عدم الكمال.

ومُلْزِمُ هذا أن الكمال المطلق لا يتحقق إلاّ بثبوت كل مقتضيات وجوده، وانتفاء جميع النقوص أو كل مقتضيات عدمه.

ومن هنا قسّم المتكلمون البحث في موضوع كماله تعالى على قسمين:

١ - البحث في الصفات الثبوتية

التي تعني ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال له تعالى كالحياة والعلم والقدرة.. وإلخ.

وسموها بالصفات الثبوتية في مقابل قسيمتها الصفات السلبية، ولأنها أيضًا وجودية، والثبوت يعني الوجود.

وتعرف أيضًا بالصفات الجمالية، وصفات الجمال، وذلك لثبوتها وعدم تغيرها، لأن الجمال في أحد معانيه صفة قائمة في طبيعة الأشياء ثابتة لا تتغير.. وربما كان الاسم مأخوذًا من قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (اللهم أنت أهل الوصف الجميل).

٢- البحث في الصفات السلبية

التي تعني انتفاء جميع النقوص أو كل مقتضيات عدم كماله تعالى.

وسموها بالسلبية في مقابل قسيمتها الثبوتية.. ولأنها أيضًا عدمية، والسلب يعني العدم.

وتعرف أيضًا بالصفات الجلالية، وصفات الجلال، لأنها تجلّ الله تعالى وتنزهه عن النقص.

وتندرج كل من الصفتين الثبوتية والسلبية تحت مقسم، أو عنوان (الصفة الذاتية).

والصفة الذاتية هي قسيم الصفة الفعلية.. وكلتاهما تتقاسمان عنوان (الصفة الإلهية).

وذلك أن المتكلمين درجوا على تقسيم الصفات الإلهية على ما يلي:

قالوا تنقسم الصفات الإلهية على قسمين هما: الذاتية والفعلية، أو صفات الذات وصفات الفعل.

١- ويريدون بالصفة الذاتية: تلك الصفة التي يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات.

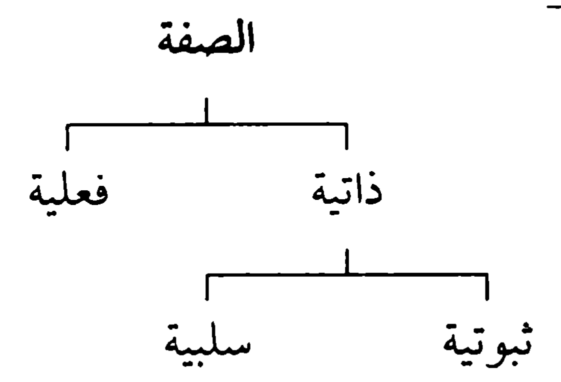
٢- ويريدون بالصفة الفعلية: تلك الصفة التي لا يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات، بل لا بدَّ مع ذلك من فرض أمر خارج عن الذات، وهي مثل: الخالق والرازق.

- وتنقسم الصفة الذاتية على قسمين أيضًا هما: الثبوتية والسلبية.

١- والصفة الثبوتية: تعني الاتصاف بالوصف الوجودي، نحو: القادر والعالم.

٢- وتعني الصفة السلبية: سلب الاتصاف بما يستحيل على الذات الإلهية، أمثال: أنه تعالى ليس بجوهر وليس بعرض وليس بمركب، ولا شريك له.

الخلاصة



الصفات الثبوتية

وهي:

- الوحدانية.
- الحياة.
- العلم.
- القدرة.
- التكلم.
- العدل.

وهناك صفات أخرى عدّت من الصفات الثبوتية، وهي كذلك، إلاّ أنه يمكننا إدراجها منهجيًّا وفي مجال دراستها والبحث فيها ضمن ما ينطبق عليها من عناوين الصفات الست المذكورة، وهي أمثال:

- القدم، فإنه يندرج تحت الحياة.
- الإدراك، فإنه يندرج تحت عنوان العلم.
- السمع والبصر، فإنهما يندرجان تحت عنوان العلم أيضًا لأنهما من الإدراك.
- الإرادة: فإنها تندرج تحت عنوان (العلم) أيضًا لأنها العلم بما في الفعل من المصلحة الداعي لإيجاده.

الوحدانية

الوحدانية: ـ لغة ـ هي: «مصدر صناعي من الوحدة بزيادة الألف والنون للمبالغة»(١).

واصطلاحًا هي: «صفة من صفات الله تعالى، معناها: أن يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته، وصفات كماله، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه في أثرها عمومًا»(٢).

وباختصار: الوحدانية ترادف التوحيد الذي يعني نفي الشريك وبطلان تعدد الآلهة.

وقد ورد استعمال هذا المصطلح وبمعناه العلمي في كلام للإمام الحسين عليه السلام في التوحيد، قال: «استخلص الوحدانية والجبروت، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن»(٣).

وتعني هنا البحث في إثبات وحدانية الله تعالى أو إثبات أنه تعالى واحد.

وفي معنى (الواحد) ـ لغة ـ يقول أبو إسحاق الزجاج: «وضع الكلمة في اللغة إنما هو للشيء الذي ليس باثنين ولا أكثر منهما»(٤).

---

(١) المعجم الوسيط: ـ مادة: وحد.

(٢) م. ن.

(٣) تحف العقول ١٧٥.

(٤) تفسير أسماء الله الحسنى ٥٧.

أما معناه في الاصطلاح فيقول الزجاج: «وفائدة هذه اللفظة في الله ـ عز اسمه ـ إنما هي تفرُّده بصفاته التي لا يشركه فيها أحد، والله تعالى هو الواحد في الحقيقة، ومن سواه من الخلق آحاد تركبت»[١].

ويعرّفه المعجم الفلسفي بـ (ما لا يقبل التعدد بحال)[٢].

وفي مفردات الراغب يعرف: بـ (الذي لا يصح عليه التجزي ولا التكثر)[٣].

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «من ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله»[٤].

ويقول أيضًا: «واحد لا بعدد».

ولعل منه أخذت مؤديات التعريفات المذكورة.

وقد ورد استعمال هذا الاسم صفة لله تعالى في القرآن الكريم على لسان بني يعقوب: ﴿**أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ ـ البقرة ١٣٣ ـ.

كما وصف الله تعالى نفسه في قوله: ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**﴾ ـ البقرة ١٦٣ ـ.

دليل المتكلمين

واستدل المتكلمون على وحدانية الله تعالى بأن قالوا:

إننا إذا افترضنا وجود إلهين وكانا مستجمعين لشرائط الإلهية التي منها القدرة والإرادة.

فإننا نفترض أيضًا جواز تعلق إرادة أحدهما بإيجاد المقدور وتعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده، وذلك لأن الاختلاف في الداعي ممكن.

---

(١) م . ن.

(٢) مادة: واحد.

(٣) مادة: وحد.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ١.

وعليه نقول: إذا أراد أحدهما إيجاده فإما أن يمكن من الآخر إرادة عدم إيجاده أو تمتنع.

وكلا الأمرين ـ الإمكان والامتناع ـ محال.

وترجع استحالة إمكان تعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده مع تعلق إرادة الأول بإيجاده إلى أنه يستلزم منه وقوع إيجاده وعدم إيجاده معًا.

وهو من اجتماع النقيضين.

أو يستلزم لا وقوعهما معًا، وهو من ارتفاع النقيضين.

وكلاهما محال. كما أنه يلزم منه أيضًا عجزهما، وهذا خلف.

أما وقوع مراد أحدهما دون الآخر، فيستلزم أن يكون الذي لم يقع مراده عاجزًا، وهذا خلف.

وقالوا في محالية امتناع تعلق إرادة الآخر بعدم إيجاده مع تعلق إرادة الأول بإيجاده، إن ذلك المقدور بما أنه ممكن يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به.

وعليه يكون المانع من تعلق إرادة الآخر به هو تعلق إرادة الأول فيكون الآخر عاجزًا، هذا خلف.

والنتيجة: هي بطلان تعدد الآلهة، وعنده يثبت أن الإله واحد، وهو المطلوب.

ويعرف هذا الدليل بـ (برهان التمانع) لما رأيناه من أن تعلق قدرة كل منهما بالمقدور يمنع من تعلق قدرة الآخر به، والتمانع هو حصول المنع من كل طرف من الطرفين.

دليل الحكماء

أما الحكماء فخلاصة دليلهم أن قالوا:

إن الواجب لذاته ـ بما أنه كذلك ـ يمتنع أن يكون أكثر من واحد.

وذلك لأنه لو كان هناك واجبان للزمهما التمايز لامتناع الاثنينية بدون الامتياز بالتعين.

ويجب أن يكون امتياز كل واحد عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه، وهو الوجوب.

ولأن المجتمع من هذا المعنى المشترك فيه والمعنى الذي به الامتياز لا يكون واجبًا لذاته، فيلزم منه أن يكون كل واحد من المتصفين بوجوب الوجود غير متصف به، وهذا محال.

في القرآن الكريم

ونلمس مفاد دليل التمانع الذي برهن به الكلاميون على وحدانية الله تعالى في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ ـ الأنبياء ٢٢ ـ.

فهي تعني: أنه لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله لبطلتا وفسدتا، لما يكون بين الآلهة من الاختلاف والتمانع.

وكذلك في الآية الأخرى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ـ المؤمنون ٩١ ـ.

ونرى انعكاس هذا المفاد القرآني في قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «واعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضادّه في ملكه أحد، ولا يزول أبدًا، ولم يزل».

وينسق على البحث في موضوع (الوحدانية) البحث في كيفية خلقه الخلق وصدور هذه الكثرة عنه تعالى، وهو ما يعرف بـ:

نظرية الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد

فحوى هذه النظرية: أن الفاعل إذا كان واحدًا لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ معلول واحد.

وقد ذهب جلّ متكلمة وفلاسفة المسلمين إلى انطباق وتطبيق هذه النظرية على المبدأ الأول لأنه واحد، ولا تكثر فيه، فقالوا: لا بدَّ أن يكون الصادر الأول عنه واحدًا وفي سلسلةٍ تتكثر فيها الجهات لتعطي الكثرة.

ولما للموضوع من أهمية رأيت أن أكون معه في سخاء البحث أكثر من لداته، فأبدأ معه منذ نشوء النظرية متعرِّفًا سبب النشأة ثم ما طرأ على النظرية من تطور وما وجه لها من نقد.

وأجلى وأخصر عرض تاريخي أبان عن نشأة النظرية وسببها ـ فيما لدي من مراجع ـ هو ما ذكره ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت).

ولهذا فضّلت أن أنقله هنا بنصه مكتفيًا به مع التصرف اليسير بحذف زوائده اختصارًا.

يقول ابن رشد: «وهذه القضية القائلة: (إن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد)، هي قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني.

فاستقر رأي الجميع منهم على:

ـ أن المبدأ واحد للجميع.

ـ وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلاّ واحد.

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة؟! وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا، وهو أن المبادئ الأول اثنان: أحدهما للخير والآخر للشر.

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدًا، ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا بأجوبة ثلاثة:

ـ فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى.

ـ وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات.

ـ وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات.

وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدورًا أولًا جميعُ الموجودات المتغايرة.

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر (الفارابي) وابن سينا فلما سلموا لخصومهم: أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلاّ مفعول واحد.

وكان الأول عند الجميع واحدًا بسيطًا، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر أن لا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية.

بل قالوا: إن الأول هو موجود بسيط، صدر عنه محرك الفلك الأعظم.

وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركبًا من ما يَعْقِلُ من الأول وما يعقل من ذاته.

وهذا خطأ على أصولهم، لأن الفاعل والمفعول هو شيء واحد في العقل الإنساني فضلًا عن العقول المفارقة.

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو، فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول إلاّ باشتراك الاسم.

وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد.

والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول»[1].

ونستخلص من هذا النص النقاط التالية:

١- قدم النظرية، ذلك أنها ترجع في تاريخ نشوئها إلى عهود الفلسفة الإغريقية.

٢- إن سبب نشأتها يرجع إلى أن الفلاسفة اليونانيين كانوا يذهبون إلى ثنائية المبدأ الأول فيعتقدون بإله للخير وإله للشر، ثم قالوا بوحدانية المبدأ الأول،

---

(١) تهافت التهافت ٢٩٦ - ٣٠٢.

وبالمقارنة بين وحدته وكثرة العالم المخلوق له جاء سؤال: (كيف تصدر هذه الكثرة عن تلك الوحدة) يفرض نفسه عليهم، فذهبوا يلتمسون له الإجابة.

٣- ثم تسربت النظرية من عالم الفلسفة اليونانية إلى عالم الفلسفة الإسلامية، فقال بها أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ).

٤- ثم تطورت النظرية في عصر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) إلى أن الواحد الأول صدر عنه مباشرة وبلا واسطة جميع الموجودات المتغايرة.

ويعلل ابن رشد ذلك بأن الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول.

٥- ثم إننا إذا مشينا مع النظرية نستقرئ تاريخها في عصر ابن رشد أيضًا، سوف نرى أن من الحكماء المسلمين غير ابن رشد، من نقد النظرية، وذهب إلى القول ببطلانها، أمثال فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ).

٦- ومن بعده تعود النظرية فتتركز على يد نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ).

٧- ويأتي بعده العلامة الحلي (ت ٧٦٢ هـ) فينقد النظرية، ويذهب إلى القول بالفرق بين الفاعل المختار فلا يشمله حكم هذه النظرية، والفاعل بالاضطرار فتصدق عليه.

٨- وفي عصرنا هذا يذهب الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦ هـ) إلى تفصيل آخر في المسألة، وهو: جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق وعدم الجواز في الممكنات.

وسنرى بشيء من التفصيل مؤديات وحجج الآراء في المسألة:

حجة القائلين بها

يقول الرازي: «واحتجوا لذلك بأن مفهوم كون الفاعل الواحد علة ومصدرًا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه علة ومصدرًا للآخر. والمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردًا بل يكون مركبًا.

وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل.

وإن كان أحدهما داخلًا والآخر خارجًا كانت الماهية مركبة؛ لأن الداخل هو جزء الماهية، وما له جزء كان مركبًا، وكان المعلول أيضًا واحدًا لأن الداخل لا يكون معلولًا»[١].

وقرر السيد الطباطبائي (ت ١٤٠١ هـ) دليل (أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد) بِـ «أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية ذاتية ليست بين الواحد منها وغير الآخر، وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولًا لكل شيء، ففي العلة جهة مسانخة لمعلولها هي المخصصة لصدوره عنها، فلو صدرت عن العلة الواحدة وهي ليست لها في ذاتها إلاّ جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها، وهي ذات جهة واحدة، وهذا محال»[٢].

ولأن القائلين بهذه النظرية يؤمنون بأن العالم وهو كثير صدر عن المبدأ الأول تعالى وهو واحد، بيّنوا مقصودهم من قولهم: (الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد) دفعًا لما قد يتوقعونه من إشكال يورد عليهم، وحاصله: إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، كيف إذًا صدرت هذه الكثرة عنه؟!

فقالوا: «إنما قلنا: إن الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد.

أما إذا تكثرت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات المتكثرة، ولا يكون ذلك مناقضًا لقولنا: لا يصدر عنه إلاّ واحد»[٣].

---

(١) تلخيص المحصل ٢٣٧.

(٢) بداية الحكمة ١١٧.

(٣) تلخيص المحصل ٥٠٩.

وإلى المعنى المذكور في توجيه النظرية ودفع الإشكال أشار السيد الطباطبائي بعد تقريره مؤدى النظرية بما نقلناه عنه، بقوله: ويتبين من ذلك: أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته جهة كثرة».

وقد اختلفوا في تقرير وتصوير تكثر الجهات، فانبثق عن هذا أكثر من نظرية منها:

١- نظرية المُثُل الأفلاطونية

نسبت إلى أفلاطون (ت ٣٤٨ ق. م) لأنه هو الذي بلورها، بعد أن مهد لنضجها على يديه من تأثر بهم ممن سبقه أمثال أستاذيه بهرقليطس وبرمنيدس، والفيثاغوريين، وأستاذه سقراط (ت ٣٩٩ ق. م)، واعتبرها هي الصادر الأول عن المبدأ الأول. وتبناها أتباعه الإشراقيون فأثبتوا أن في عالم الجبروت عقولًا عرضية لا علية ولا معلولية بينها، يحاذي كلُّ عقل منها نوعًا من الأنواع المادية الموجودة في عالم الناسوت هو الذي يدبره بواسطة صورته النوعية فيخرجه من القوة إلى الفعل.

ومن هنا سميت هذه المثل بِـ (أرباب الأنواع) أيضًا.

٢- نظرية العقول الفلكية

التي تبلورت على يد المعلم الثاني الفارابي متأثرة بنظرية العقل بالفعل التي قال بها المعلم الأول أرسطو (ت ٣٢٢ ق. م) والتي عرفت فيما بعد لدى المشائيين بنظرية «العقل الفعّال» الذي هو الصادر الأول عن المبدأ الأول عند أرسطو.

وخلاصة هذه النظرية:

«إن الوجود الأول يفيض وجود الثاني».

وهذا الثاني جوهر غير جسمي ولا هو في مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول.

وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

والثالث أيضًا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع.

وهذا أيضًا (يعني الرابع) لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه كرة زحل، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس.

وهذا الخامس أيضًا وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس.

وهذا أيضًا (يعني السادس) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته، يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع.

وهذا أيضًا (يعني السابع) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن.

وهو أيضًا (يعني الثامن) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به في ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع.

وهذا أيضًا (يعني التاسع) وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به في ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر.

وهذا أيضًا (يعني العاشر) وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر.

وهذا الحادي عشر هو ـ أيضًا ـ وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكنه عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلًا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات

وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورًا»[1].

والنظرية ـ كما ترى ـ مرتبطة ارتباطًا أساسيًّا بنظرية الكواكب السيارة السبعة القديمة.

وهذا يعني أن الفلكيين القدامى لو كانوا قد توصلوا إلى وجود أكثر من هذه السبعة ـ كما هو الحال الآن حيث وصل العدد إلى أكثر من عشرة ـ لقالوا بعقول ومعقولات بعددها أيضًا، فتصل العقول في النظرية إلى أكثر من أحد عشر عقلًا.

وهذا يدل على شيء ليس بالصغير من الوهن الذي تعاني منه النظرية.

ونجد صدى هذه النظرية ـ كما ألمحت ـ عند ابن سينا، فقد جاء في كتابه (الإشارات والتنبيهات)[2]: «فمن الضروري إذًا أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه: جوهر عقلي وجرم سماوي، ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين.

وَتَكَثُّرُ الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه واحد من كل جهة، متعالٍ عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة، وغير ممتنع في معلولاته، فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، وأمكن أن تصدر عن معلولاته».

---

(١) موسوعة الفلسفة ٢ / ١٠٥ نقلاً عن آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ط ٣ بيروت سنة ١٩٧٣ م ص ٦١ - ٦٢.

(٢) ص ٦٤٥.

ولعله لما أشرت إليه من الوهن الذي تعاني منه نظرية العقول الفلكية عدل المتأخرون من الحكماء عن ربط النظرية بالأفلاك السماوية إلى ما يعرف بنظرية العقول الطولية.

٣ ـ نظرية العقول الطولية

وفحوى هذه النظرية كما يحرره السيد الطباطبائي هو: أن «أول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالى في وحدته.

ثم إن (هذا) العقل الأول وإن كان واحدًا في وجوده بسيطًا في صدوره، لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية اعتبارية غير أصيلة، لأن موضوع الإمكان هو الماهية، ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فتتعدد فيه الجهة، ويمكن أن يكون لذلك مصدرًا لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغًا لا تفي بصدورها الجهات القليلة التي في العقل الأول، فلا بدَّ من صدور عقل ثان ثم ثالث، وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عددًا يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبين أن هناك عقولًا طولية كثيرة، وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها»[١].

إشكال ورد

وأُشْكِلَ عليهم: أن هذا يستلزم نسبة العجز إلى الله تعالى لأنه تحديد لقدرته المطلقة.

فأجابوا: بأن العجز ليس في الفاعل وإنما هو في القابل، ويحرر ذلك السيد الطباطبائي بقوله: «وليس في ذلك تحديد للقدرة المطلقة الواجبية التي هي عين

(١) بداية الحكمة ٢٤٢ – ٢٤٣.

الذات المتعالية، وذلك لأن صدور الكثير، من حيث هو كثير، من الواحد، من حيث هو واحد، ممتنع.

والقدرة لا تتعلق إلاّ بالممكن، وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلًا، فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة، فحرمانها من الوجود ليس تحديدًا للقدرة وتقييدًا لإطلاقها»[١].

نقد النظرية

بعد ما ذكرته آنفًا مما حرره الفخر الرازي من حجة القائلين بالنظرية لإثبات أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد.

رد عليهم ونقد النظرية نقدًا استهدف منه إبطال النظرية، قال: «والجواب أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمرًا ثبوتيًا على ما بيّناه ـ من أنها من الأعراض النسبية فهي اعتبارية ـ.

وإذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها».

وممن نقد النظرية العلامة الحلي وبالمفاد نفسه الذي أفاده الفخر الرازي، قال:

«وأقوى حججهم: أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر، فإن كانت النسبتان جزئية كان مركبًا، وإلا تسلسل.

وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلاّ لزم التسلسل.

وإن كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة عليها»[٢].

آراء أخرى في المسألة

وفي العرض التاريخي لنشأة النظرية وتطورها ألمحت إلى آراء جدت في مسألة صدور الكثرة عن الواحد، منها:

---

(١) م. ن.

(٢) كشف المراد ٨٤.

رأي ابن رشد

ومن أقدمها رأي ابن رشد القائل بأن المبدأ الأول صدر عنه جميع الموجودات المتغايرة مباشرة وبلا توسط عقول أخرى في البين، ويعلل ابن رشد ذلك بأن الفاعل المطلق لا يصدر عنه إلاّ فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول.

رأي الرازي

والرازي (ت ٦٠٦ هـ) وهو من معاصري ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) ذهب أيضًا إلى إلغاء النظرية، قال: «العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافًا للفلاسفة والمعتزلة»[١].

ونلمس فرقًا بين رأي الرازي ورأي ابن رشد نفيده من ظاهر كل نص من نصيهما المذكورين هنا، وهو:

١ - أن الذي يظهر من ابن رشد أن فحوى النظرية لا يتم في الفاعل المطلق، أما غير الفاعل المطلق فالنص لم يتعرض له.

٢- والذي يظهر من الرازي إلغاء فحوى النظرية مطلقًا في الفاعل المطلق وغيره.

رأي العلامة الحلي

وذهب العلامة الحلي إلى التفصيل في المسألة بين الفاعل المختار فيجوز أن يتكثر أثره مع وحدته، وبين الفاعل المضطر (الموجب) فلا يجوز أن يتكثر أثره مع وحدته ووحدة الجهة.

قال شارحًا قول النصير الطوسي: «ومع وحدته ـ يعني الفاعل ـ يتحد المعلول» قال: «أقول: المؤثر إن كان مختارًا جاز أن يتكثر أثره مع وحدته.

وإن كان موجبًا فذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد»[٢].

---

(١) تلخيص المحصل ٢٣٧.

(٢) كشف المراد ٨٤.

رأي الشيخ الخاقاني

وممن فصل في المسألة الشيخ آل شبير الخاقاني (ت ١٤٠٦ هـ)، فقد ... جواز صدور الكثرة عن الواحد في الواجب المطلق، وعدم الجواز في الممكنات، كما حكاه عنه نجله الأكبر أخونا الشيخ محمد الخاقاني في كتابه (نقد المذهب التجريبي).

قال في ص ٢٣٢: «تمسك الفلاسفة التقليديون بنظرية الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد طبقًا لوجود السنخية بين العلة والمعلول، ووجود علاقة بينهما، فإذا فقدت العلاقة والارتباط بين العلة والمعلول لما استدعت العلة وجود معلول معين، ولاختل نظام مبدأ العلية والسببية.

وتقع مناقشة علمية أخرى، وهي: إن الواجب المطلق واحد وأن العالم متعدد، ولا يعقل أن يصدر التعدد من الواحد فيلزم إما وحدة العالم أو تعدد الآلهة.

وقد أجاب سماحة الوالد: إن من كمال الإبداع التكويني صدور الكثرة من الواحد.

ولا يستلزم الإشكال أصلًا في خصوص ذات الواجب، وإنما الإشكال يمكن تصويره بالقياس إلى الممكنات التي في واقعها الفقر الذاتي دون الغناء الذاتي.

وبهذا العرض يتنور لديك حقيقة الأمر بأنه لسنا في حاجة إلى التمسك بأن المعلول الصادر من قبل مبدأ العلة الأولى أن يكون المعلول واحدًا لكفاءة العلة وصلاحيتها أن توجد عدة معاليل في عرض واحد من غير حاجة إلى الطولية بالقياس إلى المطلق، وإن كان الإشكال محققًا في جانب الممكنات».

الخلاصة

ونخلص مما تقدم إلى أن الأقوال في المسألة هي:

١ - الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد.

٢- الواحد مطلقًا يصدر عنه الكثير.

٣- الواحد المطلق يصدر عنه الكثير.

٤- الواحد المختار يصدر عنه الكثير، والواحد الموجَب لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد.

٥- الواحد المطلق يصدر عنه الكثير، والواحد الممكن لا يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد.

الحياة

تعريف الحياة

اختلفوا في تعريف الحياة على أقوال:

١- فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن الحياة: هي صحة اتصاف الذات المقدسة بالعلم والقدرة[١].

٢- وذهب آخرون إلى أن الحياة: صفة تقتضي اتصاف الذات بالقدرة والعلم.

وبعبارة أخرى: الحياة: ما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم.

٣- وقال العلامة الحلي: «معنى كونه حيًا هو أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم»[٢].

٤- ويقول السيد الطباطبائي: «الحي عندنا: هو الدرّاك الفعّال» ثم يقول مفرّعًا عليه: «فالحياة: مبدأ الإدراك والفعل، أي مبدأ العلم والقدرة، أو أمر يلازمه العلم والقدرة»[٣] وكما ترى، فالكل علق الاتصاف بالحياة على الاتصاف بالعلم والقدرة لأن العلم والقدرة لا يتصف بهما إلاّ من كان حيًا، ولازم هذا أن من كان عالمًا قادرًا كان حيًا.

---

(١) النافع يوم الحشر ٢٤.

(٢) نهج المسترشدين ٣٥.

(٣) بداية الحكمة ٢٣٥.

وهذا النمط من التعريف ـ كما هو بيّن ـ تعريف باللازم، والتعريف باللازم لا يكشف عن حقيقة الشيء ولا يوضح مفهومه، وإنما يشير إليه إشارة.

سبب الاختلاف في التعريف

ومرد هذا إلى أن مفهوم الحياة يماثل مفهوم الوجود في أنه أعرف من أن يعرّف.

وهذا هو شأن أكثر المفاهيم التي تدرك بالوجدان إدراكًا فطريًا، فإنها مما تستحضرها الأذهان ويعجز عن تعريفها البيان، ولذا لا يقوى الإنسان على الإعراب عنها بتعريف منطقي يقولب بالألفاظ.

ولأن ما ذكر قديمًا للحياة مثل:

- «الحياة: اعتدال المزاج النوعي».
- أو أنها: «قوة تتبع ذلك الاعتدال».

مما يتصور في حق الأحياء من الممكنات لا يتصور في حقه تعالى، كما يقول العضد الإيجي[(١)].

ويؤكد ما ذكر من أن مفهوم الحياة من المفاهيم التي ليست في متناول التعريف، لأنها أعرف من أن تعرّف، ما جاء في (موسوعة المورد) ـ وهي أحدث دائرة معارف عربية التزمت ذكر أحدث ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية من نتائج علمية ـ ونصه:

«الحياة Life: خاصية تميز الحيوانات والنباتات عن الأشياء غير العضوية وعن المتعضيات الميتة.

وإذا كان هذا التعريف ناقصًا أو ساذجًا فمرد ذلك إلى أن ظاهرة الحياة العجيبة لا تزال تنتظر من يعرفها تعريفًا كاملًا بعيدًا عن السذاجة.

وأيًا ما كان، ففي استطاعتنا أن نفهم الحياة إذا عرفنا أهم صفات الكائن الحي:

---

(١) المواقف ٢٩٠.

يتميز الكائن الحي على وجه التعميم بأنه غير ساكن Static وبأنه يتكيف مع البيئة، وبأنه يخضع لتغير داخلي مستمر، ومن أبرز مظاهر هذا التغير:

النمو، والحركة، والتوالد أو التناسل، والأيض أو الاستقلاب Metabolism، والتأثرية أو قبول الإثارة Irritability، وهي تتميز بها الحيوانات العليا في المقام الأول فتجعلها تستجيب لمختلف المنبهات أو المؤثرات»[١].

ويعرّفها معجم (الصحاح في اللغة والعلوم):

«الحياة ـ Life: مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك»[٢].

وأيضًا نقول: هما تعريفان باللازم، وخاصان بالأحياء من الممكنات.

وننتهي من كل هذا إلى أن مفهوم الحياة هو ما يحضر في أذهاننا من معنى ومدلول عند سماعنا لكلمة حياة.

إلاّ أنها في حقه تعالى تختلف عنها في حقنا، وذلك أن حياتنا يدركها الموت فيبطلها.

أما في حقه تعالى فحياته لا يدركها موت ولا يلحقها فناء، يقول السيد الطباطبائي: «إن الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك إلاّ بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها، ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته، قال تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ**﴾ ـ الفرقان ٥٨ ـ.

وعلى هذا فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر»[٣].

---

(١) انظر: مادة Life.

(٢) انظر: مادة حيي.

(٣) الميزان ٢/ ٣٣٠.

الدليل على أنه حي

ووَفْقًا لمنهجهم في الاستدلال على اتصاف الذات بالحياة باتصافها بالعلم والقدرة للملازمة بينهما وبينها، وكما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وهو حي لأن أحدنا متى خرج عن أن يكون حيًا استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حيًا صح ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة.

فإذا كان الله تعالى عالمًا قادرًا فيجب أن يكون حيًا لم يزل ولا يزال»[١].

أقول: إننا بعد أن أثبتنا وجود المبدأ الأول أو الذات الإلهية، وعرفنا أن معنى الإله هو الخالق المدبر..

والخالق هو الذي يفيض الوجود على مخلوقه.. والمدبر هو الذي يدبر المخلوق في متطلبات ومقتضيات وجوده.

ومن مخلوقاته ـ ومن غير شك ـ الأحياء.

نؤمن بأنه حي لأن فاقد الحياة لا يفيض الحياة.

قدمه وبقاؤه

وينسق على هذا:

- أنه تعالى قديم، وقدمه أزلي.
- وأنه تعالى باق، وبقاؤه أبدي.

أي أن وجوده تعالى سرمدي لا أول له ولا آخر، فلم يسبق بعدم، ولم يلحق بعدم.

الدليل على سرمديته

والدليل على ذلك:

ثبت ـ فيما تقدم ـ أنه واجب الوجود لذاته، فيستحيل عليه العدم مطلقًا: سابقًا ولاحقًا، وإلاّ كان ممكنًا.. وهذا خلف.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٢٨.

«وإذا استحال العدم المطلق عليه، ثبت قدمه وأزليته وبقاؤه وأبديته، وهو المطلوب»[١].

وإليه أشار، وعليه دل، كلام إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام: قال: «وأشهد أن لا إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، الأول لا شيء قبله، والآخر لا غاية له».

وقال: «فتبارك الذي لا يبلغه بُعْدُ الهمم، ولا يناله حدس الفطن، الأول الذي لا غاية له فينتهي، ولا آخر له فينقضي».

وقال: «الحمد لله خالق العباد، وساطح المهاد، ومسيل الوهاد، ومخصب النجاد، ليس لأوليته ابتداء، ولا لأزليته انقضاء، هو الأول لم يزل، والباقي بلا أجل».

---

(١) النافع يوم الحشر ٢٧.

القدرة

تعريفها

عُرِّفت القدرة بأنها الصفة التي يتمكن الحي معها من الفعل والترك بالإرادة.

وإضافة قيد (بالإرادة) إلى التعريف تعني أن القدرة من صفات الفاعل المريد أو الفاعل المختار كما يسمونه أيضًا.

وتسمية الفاعل بالمريد والمختار معًا لأنه لا فرق بين الإرادة والاختيار إلاّ في الاعتبار، ذلك أن المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما، والمريد يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده أي يرجحه.

ويقابل القدرة: الإيجاب.

والإيجاب: هو وجوب صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا اختيار ولا حرية له في تركه.. كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها.

إثباتها

والدليل على أن الذات الإلهية متصفة بالقدرة، أو أن الله تعالى قادر مختار، يتألف من قياس استثنائي هو:

كلما كان العالم محدثًا × كان المؤثر فيه قادرًا مختارًا.

ويتم الاستدلال بهذا القياس بإثبات كلتا قضيتيه، فنقول:

١- تقدمت البرهنة على إثبات القضية الأولى في موضوع (إثبات الذات الإلهية) بما لا مزيد عليه هنا.

٢- وبرهان إثبات القضية الثانية يتلخص في: أن المحدَث ـ وهو العالم ـ تتصف ماهيته بالعدم تارة وبالوجود أخرى، فيقال: (العالم معدوم) و(العالم موجود)، وهذا يدل على إمكانه.

وإذا ثبت إمكانه لزم افتقاره إلى المؤثر.

والمؤثر إمّا أن يكون مختارًا أو موجَبًا.

فإن كان مختارًا فهو المطلوب.

وإن كان موجَبًا لزمه أن لا يتخلف أثره عنه في الوجود.

وهذا يلزم منه إمّا قدم الأثر وإما حدوث المؤثر، وذلك للتلازم بين الفاعل الموجب وأثره.

وكلا الأمرين (قدم الأثر الذي هو العالم) و(حدوث المؤثر الذي هو الله تعالى) محال.

وفي ضوئه ننتهي إلى الخلاصة التالية:

«لو كان الله تعالى موجَبًا لزم إما قدم العالم أو حدوث الله تعالى، وهما باطلان، فثبت أنه تعالى قادر مختار وهو المطلوب»[١].

عموم قدرته تعالى

يراد بذلك أن قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات من غير استثناء.

والدليل على ذلك:

أنه لا مانع يمنع من تعلق قدرته بجميع المقدورات بالنسبة إلى ذاته، وبالنسبة إلى المقدورات.

---

(١) النافع يوم الحشر ٢٠.

أما انتفاء المانع بالنسبة إلى ذاته «فهو أن المقتضي لكونه تعالى قادرًا هو ذاته، ونسبتها إلى الجميع متساوية لتجردها، فيكون مقتضاها أيضًا متساوي النسبة وهو المطلوب».

وانتفاء المانع بالنسبة إلى المقدور «فلأن المقتضي لكون الشيء مقدورًا هو إمكانه، والإمكان مشترك بين الكل فتكون صفة المقدورية مشتركة بين الممكنات وهو المطلوب».

والنتيجة:

« إذا انتفى المانع بالنسبة إلى القادر وبالنسبة إلى المقدور وجب التعلق العام، وهو المطلوب»[(١)].

ولكن ذهب الحكماء ـ كما مر علينا في مبحث الوحدانية ـ إلى أن المبدأ الأول بما أنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه من جهة واحدة إلاّ واحد.

وذكرنا هناك أنه أشكل عليهم بأن في هذا تحديدًا للقدرة الإلهية ونسبة العجز إلى الذات المقدسة.

وذكرنا أنهم أجابوا ـ بما اختصرناه به هناك ـ بأن العجز في القابل وليس في الفاعل.

كما ذكرنا هناك الأقوال الأخرى في مسألة الصدور ومستمسكاتها. فراجع.

وذهب النظّام ـ من أئمة المعتزلة ـ إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على المعاصي والشرور لأنها من القبيح، وفعل القبيح ليس بمقدور له تعالى.

واستدل بأن القبح صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من إفاضة الوجود عليه، ومن فعله.

وإذا كان هكذا ففي تجويز وقوع القبيح منه تعالى قبح أيضًا.

فيجب أن يكون هذا مانعًا من أن يوصف بالقدرة على القبيح.

---

(١) م . ن.

والنظّام بهذا متأثر بقدماء الفلاسفة الذين قالوا بأن الجواد الذي لا بخل في ساحته لا يجوز عليه أن يدخر شيئًا.

وعليه: فما أبدعه وأوجده هو المقدور.

«ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وتركيبًا وصلاحًا لَفَعَلَهُ»[1].

وهذا ـ كما ترى ـ مغالطة منه، ذلك أن القدرة على فعل القبيح ليست من القبيح.

والمسألة ـ فيما أرى ـ لا تحتاج إلى مزيد مناقشة بأكثر من هذا الرد المختصر.

---

(١) الملل والنحل ١/ ٥٤.

العلم

المراد بالعلم هنا العلم الحضوري، فإنه تعالى عالم بذاته علمًا حضوريًا لحضور ذاته عند ذاته.

وهو عالم كذلك بجميع المعلومات.

إثبات صفة العلم له

استدل المتكلمون لإثبات صفة العلم لله تعالى بما يرى ويشاهد في مخلوقاته من إحكام في الصنع، وحكمة في الخلق، ونظام في التكوين، حيث قالوا: إن الأفعال المتقنة والمنتظمة لا تصدر إلاّ عن عالم.

وهذا من البداهة في مقام الوضوح.

واستدل الحكماء بما حاصله:

إن جميع الممكنات هي معلولة له تعالى إمّا ابتداءً وإمّا بالواسطة.

ولأنه تعالى يعلم ذاته ـ وهي علة جميع الممكنات ـ فهو يعلم بها جميعها، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

الإدراك. البصر. السمع. الإرادة

ويدخل في صفة العلم كل من الصفات الأربع التالية:

- الإدراك.
- البصر.

- السمع.

- الإرادة.

وذلك لأن إدراكه للمدركات معناه علمه بها.

وكذلك البصر والسمع فإنهما يعنيان علمه بالمسموعات والمبصرات.

ومثلها الإرادة لأنها ـ في أسلم ما عُرِّفَتْ به ـ: علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة، الداعي لإيجاده.

عموم علمه تعالى

ويعني أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات.

والدليل على ذلك:

هو «تساوي نسبة جميع المعلومات إليه لأنه حي، وكل حي يصح أن يعلم كل معلوم، فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى غيره»[١].

ولكن الحكماء ذهبوا إلى أن علمه تعالى لا يتعلق بالجزئيات.

واستدلوا على هذا:

بأن الجزئيات تتغير.

وتغيرها يستلزم تغير علمه تعالى، وهذا محال.

ومثلوا لذلك:

أنه لو علم تعالى جلوس إنسان معين في مكان معين، ثم غادر هذا الإنسان ذلك المكان.

فإن بقي علمه تعالى كما هو لم يتغير مع تغير الحالة من الجلوس إلى تركه فهو الجهل.

وإن لم يبقَ فهو التغير.

وكلا الأمرين (الجهل والتغير) ممتنع في حقه تعالى.

---

(١) الباب الحادي عشر ٢٣.

ورَدُّوا:

بأن المتغير هو التعلق الاعتباري لا العلم الذاتي.

وذلك لأن إضافة العلم إلى المعلوم كإضافة القدرة إلى المقدور، فكما لا تعدم القدرة بعدم المقدور المعين، وإنما الذي يعدم هو الإضافة بينهما، والإضافة أمر اعتباري لا صفة حقيقية.

فكذلك هنا لا يتغير العلم بتغير المعلوم المعين، وإنما الذي يتغير الإضافة التي بينهما، وهي أمر اعتباري لا صفة حقيقية.

أفاد هذا العلامة الحلي في نهج المسترشدين[١]، وأفاده بتقرير آخر في كشف المراد[٢]، أقام دليله فيه على أساس من برهان الحكماء في إثبات صفة العلم المقدم ذكره، قال:

«إن كل موجود سواه ممكن.

وكل ممكن مستند إليه.

فيكون عالمًا به.

سواء كان (ذلك الممكن) جزئيًا أو كليًا، وسواء كان موجودًا قائمًا بذاته، أو عرضًا قائمًا بغيره، وسواء كان موجودًا في الأعيان أو متعقلًا في الأذهان ـ لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضًا فيستند إليه ـ، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي، ممكن أو ممتنع.

فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات. و هذا برهان شريف قاطع».

البداء

مما يرتبط بمسألتنا هذه ارتباطًا وثيقًا مسألة البداء.

---

(١) ص ٢٤.

(٢) ص ٢٢١.

وهي مما اشتهرت وعُرفت بها الإمامية من فرق الشيعة، فلهذا، ولأنها وقعت موقع سوء الفهم عند غير الإمامية، فذهبوا إلى أن الاعتقاد بها يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى، رأيت أن أعرِّفها وبشيء - ولو قليل - من التفصيل توضيحًا للعقيدة ودفعًا للشبهة.

تعريف البداء

البداء - لغة - مصدر من مصادر الفعل (بدا)، يقال: بدا الشيء يبدو بَدْوًا وبُدُوًّا وبَدَاءً.

وهو بفتح الباء الموحدة، ويستعمل في المعاني التالية :

١ - الظهور:

ويراد به ظهور الشيء عن خفاء وكتمان، أي عن وجودٍ له سابق، لا من عدم.

يقال: بدا لي من أمرك بداء، أي ظهر لي.

ومنه ما في الآيات التالية:

- **﴿بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ﴾** - الأنعام: ٢٨ -
- **﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾** - الأعراف: ٢٢ -.
- **﴿وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾** - المائدة: ٩٩ -.

وأكثر معاني الكلمة استعمالًا في القرآن الكريم هو هذا المعنى.

ومنه أيضًا ما في الحديثين:

- «إنه أُمر أن يبادي الناس بأمره» أي يظهره لهم.
- «مَنْ يُبْدِ صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ الله» أي من يظهر لنا فعله الذي كان يخفيه أقمنا عليه الحد.

ومنه أيضًا قول عمر بن أبي ربيعة:

بدا لي منها معصم حين جمّرت ... وكف خضيب زُيّنَتْ ببنانِ

أي ظهر لي معصمها الذي كان مخفيًا قبل رميها الجمرات.

٢- التغير:

ويأتي هذا المعنى في تبدل القصد، كما لو كنت عازمًا على السفر يوم الأربعاء ـ مثلًا ـ ثم عدلت عن السفر يوم الأربعاء لسببٍ ما. وقيل لك: لِمَ لَمْ تسافرْ؟، تقول: بدا لي أن ألغي السفر، أو بدا لي أن أؤخر السفر.

ومعناه: تغير رأيي على ما كان عليه.

٣- الاستصواب:

وهو أن تستصوب شيئًا علمتَ به بعد أن لم تعلم به، فتقول: بدا لي أن هذا هو الصواب.

ومنه ما جاء في قصة النبي يوسف عليه السلام في استصواب العزيز وأهله سَجْنَ يوسف بعدما رأوا الشواهد الدالة على براءته، وذلك في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّن بَعْدِ مَا رَأَوُاْ الآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ**﴾ ـ يوسف ٣٥ ـ.

٤- النشوء:

وهو بمعنى الظهور، لكن لا عن خفاء وكتمان، وإنما ارتداءً، أي الظهور بعد أن لم يكن الشيء موجودًا من قبلُ.

وبتعبير أخصر: الوجود بعد العدم.

ومنه ما جاء في قصة النبي إبراهيم عليه السلام والذين معه: ﴿**إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء**﴾ ـ الممتحنة ٤ ـ.

أي نشأت بيننا وبينكم العداوة والبغضاء.

هذا في اللغة.

وأما في الاصطلاح:

فالبداء: هو الإظهار أو الإبداء في القضاء الموقوف.

شرح التعريف

ولأن البداء يرتبط بنوع من أنواع القضاء، وهو القضاء الموقوف، وهو ما يعرف بالقضاء غير المحتوم أيضًا، يتوقف إيضاحه وبيان المقصود منه على بيان أقسام القضاء، فنقول:

ينقسم القضاء الإلهي إلى قسمين: المحتوم والموقوف (المشروط).

١ - **القضاء المحتوم**، وقد يسمى (المبرم) أيضًا. ويتمثل في خطين أو نوعين هما:

أ- القضاء الذي اخْتَصَّ به الله تعالى، فلم يُطْلِعْ عليه أحدًا من خلقه.

ب- القضاء الذي أخبر الله تعالى أنبياءه وملائكته بأنه سيقع حتمًا.

٢ - **القضاء الموقوف (المشروط)**:

وهو القضاء الذي أخبر الله تعالى أنبياءه وملائكته بأنَّ وقوعه في الخارج موقوف على أن لا تتعلق مشيئة الله تعالى بخلافه، أي أن وقوعه مشروط بعدم تعلق المشيئة الإلهية بخلافه.

وبعد أن تعرفنا أقسام القضاء، نقول في علاقة البداء بالقضاء:

فالقضاء المحتوم من النمط الأول الذي اختص به تعالى واستأثر بعلمه، فإنه من المحال وقوع البداء فيه، وذلك لأن وقوع البداء فيه يلزم منه التغير في علمه تعالى، وهو محال.

وكذلك النمط الآخر من القضاء المحتوم ـ وهو الذي أطلع الله عليه أنبياءه وملائكته، وأخبرهم بأنه سيقع حتمًا ـ فإنه من المحال أيضًا وقوع البداء فيه، وذلك لأن وقوع البداء فيه يلزم منه أن يكذّب الله نفسه، ويكذّب أنبياءه وملائكته، تعالى الله عن ذلك.

وهذا التقسيم الثنائي ـ أعني تقسيم القضاء إلى: محتوم وموقوف ـ مأخوذ من روايات أهل البيت عليهم السلام.

وكذلك التسمية بالمحتوم والموقوف.

ففي تفسير العياشي: عن الفضيل بن يسار، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

من الأمور أمور محتومة كائنة لا محالة.

ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو ما يشاء، ويثبت منها ما يشاء، لم يُطْلِعْ على ذلك أحدًا، يعني الموقوفة.

فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته»[1].

وكذلك تقسيم القضاء المحتوم إلى قسمين: ما استأثر به الله تعالى.

وما أطلع عليه ملائكته وأنبياءه، مأخوذ من روايات أهل البيت عليهم السلام.

ففي (عيون أخبار الرضا): «قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزي: إن عليًا عليه السلام كان يقول: العلم علمان.

فعلم علّمه الله ملائكته ورسله، فما علّمه الله ملائكته ورسله، فإنه يكون، ولا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله.

وعلم عنده مخزون لم يُطْلِعْ عليه أحدًا من خلقه، يقدّم منه ما يشاء، ويؤخر منه ما يشاء، ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»[2].

يعني أن هذا النوع من القضاء هو مصدر البداء ومنه يؤخذ، كما سيأتي.

وأما القسم الآخر (القضاء الموقوف) فهو الذي يقع فيه البداء، كما هو صريح رواية الفضيل المتقدمة.

ورواية الفضيل وأمثالها أفادت هذا من الآية الكريمة: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ ـ الرعد: ٣٩ ـ.

وهذا يعني أن مصدر فكرة البداء هو الآية المذكورة، وبخاصة أن الآية جاءت في سياق وعقيب آية هي قرينة على أن موضوع آية المحو والإثبات هو القضاء.

---

(١) الميزان ١١/ ٣٨٠.

(٢) البيان ٤١٠ عن عيون أخبار الرضا باب ١٣.

وهي ـ أعني الآية التي قبلها ـ: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ ـ الرعد: ٣٨ ـ.

وقرينيتها بها في قوله: (لكل أجل كتاب).

فصرف موضوع الآية أو تأويله بغير القضاء، كما حاول أكثر من مفسر غير سليم.

لأنه يتطلب إبطال قرينية الآية المذكورة وإثبات الموضوع التأويلي المدّعى، بما لا يقبل الرد، وهذا غير متأت[1].

وبقرينية هذه القرينة يكون «الملخص من مضمون الآية: أن الله سبحانه في كل وقت وأجل كتابًا، أي حكمًا وقضاء، وأنه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية، ويثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاء آخر.

لكن عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء لا يتغير ولا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضية الأُخر، وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو»[2].

وكما حدّدت وعيّنت روايات أهل البيت القضاء الذي يقع فيه البداء، وهو القضاء الموقوف، حدّدت وعيَّنت القضاء الذي يصدر منه البداء، فنصت على أنه القضاء الذي استأثر به الله تعالى، ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه.

ففي (عيون أخبار الرضا): «أن الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي: رويت عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن لله عز وجل علمين:

علمًا مخزونًا مكنونًا لا يعلمه إلاّ هو، من ذلك يكون البداء.

---

(١) لمعرفة شيء من الموضوعات التأويلية يرجع إلى (الميزان) و(البحر المحيط) في تفسير آية المحو والإثبات، وعند ذلك سيرى المراجع الكريم أنها اجتهادات شخصية لم تستند إلى برهان.

(٢) الميزان ١١/ ٣٧٦.

وعلمًا علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه»[١].

وفي (بصائر الدرجات): «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن لله علمين:

- علم مكنون مخزون لا يعلمه إلاّ هو، من ذلك يكون البداء.
- وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، ونحن نعلمه»[٢].

وهذا القضاء أو العلم هو ما سمّته الآية الكريمة بـ (أم الكتاب).

وكذلك حدّدت وعيَّنت الروايات الزمان الذي يقع فيه البداء وهو (ليلة القدر).

ففي (الكافي) عن حمران: «أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾ ـ الدخان ٣ ـ؟

قال: نعم، ليلة القدر، وهي في كل سنة، في شهر رمضان، في العشر الأواخر، فلم ينزل القرآن إلاّ في ليلة القدر، قال الله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾، قال: يُقَدَّر في ليلة القدر كل شيء يكون في تلك السنة إلى مثلها من قابل: خير وشر وطاعة ومعصية ومولود وأجل ورزق، فما قدر في تلك السنة وقضي فهو المحتوم، ولله فيه المشيئة».

واستدرك السيد الطباطبائي هنا معلقًا على قوله (المحتوم) لدفع ما قد يتوهم من أن المراد به المحتوم بالمعنى المصطلح الذي ذكرناه، قال: «قوله: (فهو المحتوم ولله فيه المشيئة) أي إنه محتوم من جهة الأسباب والشرائط، فلا شيء يمنع عن تحققه إلاّ أن يشاء الله ذلك»[٣].

وفي (تفسير علي بن إبراهيم) تفسيرًا للآية ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ قال: «عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتبة إلى

---

(١) البيان ٤٠٩ عن عيون أخبار الرضا: باب ١٣ مجلس الرضا مع سليمان المروزي.

(٢) البيان ٤١٠ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢/ ١٣٦ ط كمپاني.

(٣) الميزان ١٨/ ١٣٤.

سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد أن يقدم شيئًا أو يؤخره، أو ينقص شيئًا، أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي أراده.

قلت: وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب؟

قال: نعم.

قلت: فأي شيء يكون بعده؟!

قال: سبحان الله، ثم يحدث الله أيضًا ما يشاء تبارك وتعالى».

«وعن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام: أي يقدّر الله كل أمر من الحق ومن الباطل، وما يكون في تلك السنة، وله فيه البداء والمشيئة، يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض، ويزيد فيها ما يشاء، وينقص ما يشاء»(١).

وكذلك جاء في الروايات نفي الشبهة التي أثيرت حول البداء في أنه يستلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى وتُنَزِّهُ عن ذلك.

فعن الإمام الصادق: «من زعم أن الله ـ عز وجل ـ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرأوا منه».

وعنه أيضًا: «إن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، وعنده أم الكتاب.

وقال: فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له إلاّ وقد كان في علمه، إن الله لا يبدو له عن جهل»(٢).

ونخلص من هذا كله إلى أن البداء عند الإمامية هو بمعنى: الإِظهار والإِبداء.

فهو يطابق المعنى الأول من المعاني اللغوية لكلمة البداء، وهو الظهور بعد الخفاء.

---

(١) البيان ٤١١ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢/ ١٣٣ ط كمپاني.

(٢) البيان ٤١٣ عن البحار: باب البداء والنسخ ٢/ ١٣٦ ط كمپاني.

وذلك أن الله تعالى يُظْهِرُ من علمه الخاص به القضاء المحتوم للشيء عند تحقق شرط وقوعه إذا كان في علمه تعالى أن شرطه سيتحقق، أو عند عدم تحقق الشرط إذا كان في علمه تعالى أن الشرط لن يتحقق.

وكما جاء في روايات أهل البيت وأتباعهم من الإمامية ما يدل على البداء، جاء أيضًا في روايات الصحابة وأتباعهم من أهل السنة ما يدل على البداء.

ومنه:

١- ما رواه البخاري بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عمرة: «أن أبا هريرة حدثه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إن ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكًا فأتى الأبرص فقال: أي شيء أحب إليك.. إلخ»[1].

وجاء في تعليقة الناشر على قوله (بدا) ما نصه: «أي سبق في علم الله فأراد إظهاره».

وهو البداء الذي يقول به الإمامية تمامًا.

٢- ما رواه الترمذي عن سليمان: «قال: قال رسول الله ﷺ: لا يرد القضاء إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البر»[2].

٣- ما رواه ابن ماجه عن ثوبان: «قال: قال رسول الله ﷺ: لا يزيد في العمر إلاّ البر، ولا يرد القدر إلاّ الدعاء، وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»[3].

٤- ما روي عن عمر وابن مسعود وأبي وائل في دعائهم: «إن كنت كتبتني في السعداء فأثبتني فيهم، أو في الأشقياء فامحني منهم»[4].

---

(١) صحيح البخاري: باب ما ذكر عن بني اسرائيل ج ٤ ص ٣٢٩ ط المنيرية.

(٢) البيان ٥٥٠ عن سنن الترمذي: باب ما جاء لا يرد القدر إلاّ الدعاء ٨/ ٣٥٠.

(٣) م. ن. عن سنن ابن ماجه: باب القدر ١٠/ ٢٤ ورواه الحاكم في المستدرك وصحيحه - ولم يتعقبه الذهبي - ١/ ٤٩٣ ورواه أحمد في مسنده ٥/ ٢٧٧/ ٢٨٠/ ٢٨٢.

(٤) البحر المحيط ٥/ ٣٩٨.

٥- ما روي عن ابن عباس: «أن لله لوحًا محفوظًا، لله تعالى فيه في كل يوم ثلاثمائة وستون نظرة، يثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء»[١].

٦- ما روي عنه أيضًا: «الكتاب: اثنان: كتاب يمحو الله ما يشاء فيه، وكتاب لا يُغَيَّر، وهو علم ا والقضاء المبرم»[٢].

٧- «وفي الحديث عن أبي الدرداء: أنه تعالى يفتح الذكر في ثلاث ساعات بقين من الليل فينظر ما في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»[٣].

٨- «وقال الغزنوي: ما في اللوح المحفوظ خرج عن الغيب لإحاطة بعض الملائكة فيحتمل التبديل، وإحاطة الخلق بجميع علم الله تعالى، وما في علمه تعالى من تقدير الأشياء لا يبدل»[٤].

٩- ما رواه البخاري من قصة المعراج، وهو طويل، وما يرتبط منه بموضوعنا هنا قوله: «فأوحى إليه فيما أوحى خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة».

وقوله الآخر الذي جاء بعد قصة مراجعة النبي محمد لموسى وتردد النبي محمد ﷺ على الجبار تعالى يسأله تخفيف عدد الصلوات المكتوبة:

«فقال الجبار: يا محمد.

قال: لبيك وسعديك.

قال: إنه لا يبدل القول لديّ كما فرضتُ عليك في أُم الكتاب، قال: فكل حسنة بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب، وهي خمس عليك»[٥].

---

(١) م. ن.

(٢) حاشية الجمل ٢/ ٥٧٤.

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

(٥) البخاري ٩/ ٢٦٥ - ٢٦٨ باب قوله: وكلم الله موسى تكليمًا. ط المنيرية.

وتفهم دلالة الحديث على البداء صراحة مما علقه عليه مؤلفو الكتيب الصادر عن إدارة مجلة (الأزهر) المصرية المعنون بـ (الإسراء والمعراج) إعداد لفيف من العلماء والقسم الخاص منه بالمعراج أعده الشيخ توفيق إسلام يحيى، قال تحت عنوان (شرح الحديث) في ص ٧٠ ما نصه:

«٧- ما الحكمة في وقوع المراجعة مع موسى عليه السلام دون غيره من الأنبياء، وكيف جاز وقوع التردد والمراجعة بين محمد وموسى عليهما الصلاة والسلام؟

أجيب: بأن موسى عليه السلام كان أول من سبق إليه حين فرضت الصلاة، فجعل الله ذلك في قلب موسى عليه السلام، ليتم ما سبق من علم الله تعالى من أنها خمس في العمل وخمسون في الثواب.

وجاز وقوع التردد والمراجعة لعلمهما أن التحديد الأول غير واجب قطعًا، ولو كان واجبًا قطعًا لما كان يقبل التخفيف ولا كان النبيان يفعلان ذلك».

ومنه أيضًا:

ما جاء في دعاء ليلة النصف من شعبان المعروف عند أهل السنة: «اللهم إن كنت كتبتني عندك في أم الكتاب شقيًا أو محرومًا، أو مقترًا عليّ في الرزق، فامحُ اللهم بفضلك شقاوتي وحرماني وتقتير رزقي، فإنك قلت وقولك الحق: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»[١].

وقد هاجم الشيخ محمد كنعان مؤلف (مواهب الجليل) هذا الدعاء هجومًا عنيفًا، وقال: «لا يجوز الدعاء به لأن ما سبق تقديره لا تبديل له».

أقول: لو صح الاعتماد على هذا الدعاء فنقد الشيخ كنعان يتم بناء على تفسير (أم الكتاب) بالأصل الذي لا يتغير منه شيء، وهو ما كتبه الله تعالى في الأزل، كما جاء في تفسير الجلالين[٢]، وكما هو المشهور، وأريد في الدعاء أن المحو والإثبات يقع فيه.

---

(١) مواهب الجليل من تفسير البيضاوي ٣٢٨.

(٢) انظر: هامش حاشية الجمل ٢/ ٥٧٤.

أما على مثل قول ابن عطية بأن أصوب ما يفسر به (أم الكتاب) أنه ديوان الأمور المحدثة التي قد سبق في القضاء أن تبدل وتمحى أو تثبت»[١].

أو أن المقصود في الدعاء الاستشهاد بالآية الكريمة في أن هناك محوًا وإثباتًا، وليس قوله (أم الكتاب) من موضع الشاهد أو الاستشهاد، وإنما ذكر لأنه تتمة الفقرة من الآية الكريمة.

فلا يتوجه نقد كنعان، ويبقى الدعاء دالًا على البداء.

وأولى من ذلك أن نقول: إنه ورد في القرآن الكريم ما يدل على البداء المروي عن أهل البيت عليهم السلام كما في الآية الكريمة: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا**﴾، فإن الآية قد تفسر بأن الله تعالى حينما قال: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ**﴾: إنه لم يكن يعلم بأن في المسلمين ضعفًا يمنعهم من أن يقابل العشرون منهم المائتين من الكافرين، والمائةُ الألف، ثم علم بعد ذلك فخفف عنهم بما أنزله من قوله تعالى: ﴿**فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾.

لكن هذا لا يصح بأي وجه من الوجوه لأنه يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

وعليه:

لا يتأتى أن يفسر قوله تعالى (علم) بما ينفي شبهة الجهل المشار إليه إلاّ في ضوء البداء.

بمعنى أن الله أبدى وأظهر ما كان يكنه من علمه الخاص الذي لم يطلع عليه رسوله صلى الله عليه وآله فاستبدل بالأمر أمرًا.

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٣٩٩.

ومن **البداء القرآني**: ما جاء في قصة فداء النبي إسماعيل حيث قال تعالى: **﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ * وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾** ـ الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٧.

فالوحي (بالرؤيا) كان بالذبح ثم تغير الذبح إلى الفداء، وهذا لا يتأتى توجيهه إلاّ على القول بالبداء، وهو واضح.

ومنه ما في قصة قتل الخضر الغلام في قوله تعالى: **﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾** ـ الكهف ٨٠ ـ.

يقول البيضاوي: «وإنما خشي ذلك لأن الله تعالى أعلمه»[١].

ويقول الهادي الزيدي: «إنه لو لم يقتل (الخضرُ الغلام) لعاش (الغلام) قطعًا حتى يرهق أبويه طغيانًا وكفرًا كما أخبر عنه الله عز وجل»[٢].

فلو لم يُقل بالبداء هنا لاستلزم الأمر تغيّر علمه تعالى عن ذلك.

وفيما يترتب على الإيمان بالبداء من آثار اعتقادية وعلمية يقول أستاذنا السيد الخوئي:

«والبداء إنما يكون في القضاء الموقوف المعبَّر عنه بلوح المحو والإثبات.

والالتزام بجواز البداء فيه لا يستلزم نسبة الجهل إلى الله سبحانه، وليس في هذا الالتزام ما ينافي عظمته وجلاله.

فالقول بالبداء هو الاعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوثه وبقائه، وأن إرادة الله نافذة في الأشياء أزلًا وأبدًا.

بل وفي القول بالبداء يتضح الفارق بين العلم الإلهي وبين علم المخلوقين.

---

(١) تفسير البيضاوي ٣٩٢.

(٢) الزيدية ١٧٩.

فعلم المخلوقين ـ وإن كانوا أنبياء أو أوصياء ـ لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى، فإن بعضًا منهم وإن كان عالمًا ـ بتعليم الله إياه ـ بجميع عوالم الممكنات لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر به لنفسه، فإنه لا يعلم بمشيئة الله تعالى ـ لوجود شيء ـ أو عدم مشيئته إلاّ حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهماته، وتوفيقه للطاعة، وإبعاده عن المعصية.

فإن إنكار البداء والالتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة ـ دون استثناء ـ يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإن ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة إلى الدعاء والتوسل، وإن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبدًا، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرع، وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك.

وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي ورد عن المعصومين عليهم السلام أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما يطلبه العبد.

وهذا هو سر ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من الاهتمام بشأن البداء.

فقد روى الصدوق في كتاب (التوحيد) بإسناده عن زرارة عن أحدهما (يعني الإمامين الباقر والصادق) عليهما السلام قال: «ما عُبد الله عز وجل بشيء مثل البداء».

وروي بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «ما بعث الله عز وجل نبيًا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبودية.

وخلع الأنداد.

وأن الله يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء».

والسر في هذا الاهتمام أن إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأن الله غير قادر على أن يغيّر ما جرى عليه قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

فإن كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم توجهه في طلباته إلى ربه»[١].

والآن ـ وبعد أن تبيّنا ما هو البداء، وأنه اعتقاد سليم لا نسبة فيه للجهل إلى الله تعالى، وأن إنكاره يؤدي إلى نسبة العجز إلى الله ـ تعالى عن ذلك ـ قد يكون من المفيد أن أشير إلى أن أكثر من ذكر البداء كعقيدة إمامية استعمل في تعبيره عنها لغة النبز والتهكم.

ومن المعلوم منهجيًا أن مثل هذه اللغة تبعّد البحث عن النزاهة والباحث عن الموضوعية والصدق.

فكان الأولى أن تُبْحَثَ المسألة بحثًا علميًا مقصودًا به وجه الحق في القبول والرفض.

---

(١) البيان ٤١٤ - ٤١٥.

التكلُّم

لا خلاف بين المسلمين في أن الله تعالى متكلم.

وقد دل على ذلك أيضًا من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ـ النساء: ١٦٤ ـ، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ ـ الأعراف: ١٤٣ ـ، وأمثال هاتين الآيتين.

ولكن اختلفوا في ماهية وحقيقة كلامه تعالى:

فذهبت الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى: «وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره»[(١)].

«والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفًا للدلالات، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات»[(٢)].

وقال الرازي في (المحصل): «أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس»[(٣)].

وعبّروا عنه بـ(الكلام النفسي) و(الكلام الأزلي) وقالوا عنه: إنه معنى قائم في ذات المتكلم به.

---

(١) قواعد العقائد للغزالي ١٨٢.

(٢) م. س ١٨٣.

(٣) تلخيص المحصل ٢٨٩.

والألفاظ - في الحقيقة - ليست كلامًا، وإنما هي دوال على ذلك المعنى القائم في النفس (أو الكلام النفسي) الذي هو الكلام حقيقة.

واستشهدوا لذلك بقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإن الشاعر هنا عَدَّ ما في النفس هو الكلام، والألفاظ اللسانية دوال عليه.

وذهبت الفرق الإسلامية الأخرى أمثال: الإمامية والمعتزلة والزيدية والإباضية والسلفية إلى أن الكلام هو هذا الذي نعرفه، وهو الكلمات المؤلفة من الأصوات والحروف.

ويمكننا أن نسميه (الكلام اللفظي) في مقابل (الكلام النفسي).

وخلاصة ما استدل به الأشاعرة:

١- أننا ندرك وجدانًا أن المتكلم عندما يتكلم بلغة الألفاظ إنما يعبر بها عن فكرة عنده أو إحساس لديه.

أي أنه يعبر بالكلام اللفظي عما يحمل ويعتمل في نفسه من أفكار وأحاسيس، وهذا من الأمور الواضحة.

٢- أن الكلام اللفظي مركب من الأصوات والحروف، ومن البديهي أن كل مركب حادث، فيكون من المستحيل أن تتصف به الذات الإلهية لاستحالة اتصاف القديم بالصفة الحادثة، فلا مناص إذًا من الالتزام بالكلام النفسي لأنه قديم، ليصح إطلاق المتكلم على الله سبحانه باعتبار اتصافه به.

واستدل للقول الآخر - وهو أن الكلام هو المركب اللفظي - بما يلي:

١ - التبادر

وذلك أن المتبادر إلى الذهن عند إطلاق عبارة (كلام) هو هذا المركب اللفظي.

والتبادر دليل أن الكلمة حقيقة في المعنى المتبادر.

كما أننا نرى أبناء اللغة لا يقولون للساكت وكذلك للأخرس إنه متكلم، مع أن المعاني قائمة في نفسه.

وما هذا إلاّ لأنه لا يستعمل الألفاظ وسيلة لإبرازها، وإنما يتوسل إلى ذلك بالإشارة وأمثالها مما لا يعد كلامًا.

٢- عدم التعقل

وهو أن الكلام النفسي الذي يقول به الأشعريون مما لا يمكن تصوره وتعقله في الذهن.

وذلك لأن المتصور عقلًا من الصفات الإلهية التي يمكن أن يرتبط بها الكلام ويكون أثرًا من آثارها إما القدرة التي يمكن أن تصدر عنها الحروف والأصوات، أو العلم.

والأشعرية نصوا على أن ما لا يمكن تصوره لا يمكن إثباته، لأن الإثبات تصديق، والتصديق لا بدَّ أن يُسبق بالتصور.

وحيث لا تصور لا تصديق، أي لا إثبات، وحينئذ يبطل القول بالكلام النفسي لأنه لا يمكن تعقله ليمكن إثباته.

وعندما يبطل القول بالكلام النفسي يتعين القول الآخر، وهو المطلوب.

غير أن السلفيين تفردوا من بين الفرق الإسلامية المذكورة بالقول بأن الكلام اللفظي قديم قائم بذاته تعالى.

والموازنة بين الرأيين تنهينا إلى التالي:

١- أن المتكلم عند الأشاعرة والسلفية هو: من قام به الكلام. وعند الآخرين هو: من فعل الكلام.

٢- أن المعنى النفسي الذي يؤكد عليه الأشاعرة لا يخلو أن يكون واحدًا من الأمور التالية:

أ- أن يكون هو الوجود الذهني.

ويفهم هذا من قولهم «أن الألفاظ دوال على المعاني النفسية»، ذلك أن الألفاظ ـ كما هو معلوم ـ تعبّر وتدل على المعنى الذهني، أي الموجود في الذهن.

وكل ما في الأمر أنهم عبّروا عن الذهن بـ (النفس).

وعليه يعود الخلاف بين الطرفين لفظيًّا.

ولكن قد يلاحظ: انه لو كان هو المراد لما وقع الخلاف ـ وبعنف ـ في المسألة.

ب- أن يكون شيئًا آخر غير الوجود الذهني، له سمته وطابعه الخاص به.

ويفهم هذا من قولهم: «لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره».

وهذا مما لا يتعقل ولا يتصور، كما تقدم في الدليل الثاني للقول الثاني.

وما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه بالوصفية أو غيرها.

ومن هنا لا إخال أنه المقصود لهم.

ج- أن يكون مقصودهم من الكلام: التكلم.

ويفهم هذا من قولهم بأنه (وصف).

وأقول هذا، لأن الكلام بما هو أثر لا يمكن الاتصاف به، أي لا يمكن أن يكون صفة للذات إلاّ إذا قلنا إن المراد به هو (التكلم).

ولذا يقال: (الله متكلم)، ولا يقال: (الله كلام). وهذا هو الأقرب في تحليل وبيان مرادهم من الكلام النفسي.

ولكن على أساس هذا يشكل عليهم :

بأن التكلم من الصفات الفعلية لا الذاتية.

والفرق بين الصفة الفعلية والصفة الذاتية هو: أن الصفة الذاتية (مثل القدرة والعلم والحياة) يستحيل اتصاف الذات الإلهية بنقيضها، فلا يقال: (الله عالم بكذا) و(ليس عالمًا بكذا).

أما الصفات الفعلية (مثل الخلق والرزق) فيمكن اتصاف الذات الإلهية بها في حال وبنقيضها في حال آخر، فيقال: (إن الله خلق كذا ولم يخلق كذا) ويقال: (إن الله رزق فلانًا ولدًا ذكرًا ولم يرزقه بنتًا).

والتكلم مثل الخلق والرزق، فانه يصح أنه يقال: (كلم الله موسى ولم يكلم فرعون) ويقال: (كلم الله موسى في جبل الطور ولم يكلمه في بحر النيل).

وهذه التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية لم تتضح في الدرس العقائدي إلاّ بعد نضج الفكر الاعتزالي وانتشار الفكر الإمامي.

وممن أشار إلى أن المتقدمين من العقائديين لم يفرقوا بينهما التفرقة المذكورة أبو الفتح الشهرستاني، قال في كتابه (الملل والنحل)[1]: «اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا».

وبثبوت أن التكلم صفة فعلية يترتب عليه أننا نستطيع أن نتصور هنا ثلاثة أمور، هي:

متكلِّم وتكلُّم وكلام كما نتصور: خالقًا وخلقًا ومخلوقًا، ورازقًا ورِزْقًا ومرزوقًا.

والأول يعبّر عن الموصوف، والثاني عن الصفة، والثالث عن الأثر.

وهذا يعني أن هناك فرقًا بين (التكلُّم) و(الكلام) هو الفرق بين الصفة وأثرها.

والذي يبدو لي أن الذي ألجأ الأشاعرة إلى التعبير عن هذه الصفة بـ (الكلام) ولم يعبروا عنها بـ (التكلم) هو إصرارهم على أن القرآن الكريم غير مخلوق، وهو (كلام الله)، كما عبّر عنه تعالى في مثل قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ

---

(١) ١ / ٩٢.

الله ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ـ البقرة ٧٥ ـ، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ ـ التوبة ٦ ـ، وكما هو الحق.

لأنهم إذا فسروا الكلام بالكلام اللفظي لا مناص لهم من القول بحدوث القرآن وأنه مخلوق، لأن القول بقدم الكلام اللفظي يستلزم أن يكون الله تعالى محلًا للحوادث، لأن الحروف والأصوات من المركبات، والمركبات حوادث بالضرورة.

وهم لا يريدون ذلك، وبخاصة أنهم يقولون بحدوث الكلام اللفظي، وإنما الذي يريدونه ـ بإصرار ـ تأييد فكرة أو معتقد أن القرآن أزلي فقط.

تلك الفكرة التي قال بها قبلهم الحنابلة، وجرّت عليهم من الويل والعذاب من قبل السلطة الحاكمة آنذاك الشيء الكثير.

من هنا أصرّوا على أزلية كلام الله تعالى إلاّ أنهم أرادوا أن يبتعدوا بالفكرة عما قد تنقد به من لزوم: الوقوع في محذور أن يكون الله تعالى محلًا للحوادث فجاؤوا بفكرة الكلام النفسي، وقالوا بأزليته وقدمه، ليحافظوا على فكرة أزلية القرآن الكريم التي أصبحت بعد معركة خلق القرآن معلمة مذهبية من معالم العقيدة عند السنة.

ونخلص من هذا إلى:

أ- أن التكلم هو الصفة.

ب- أما الكلام فهو فعل من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة المخلوقين بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب ـ كما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني[(١)].

ويقول الشيخ المفيد المتكلم الأمامي: «متكلم لا بجارحة، بمعنى أنه يُوجِدُ حروفًا وأصواتًا في جسم من الأجسام تدل على المعاني المطلوبة، كما فعل في الشجرة حين خاطب موسى عليه السلام»[(٢)].

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٧٩.

(٢) النكت الاعتقادية ٣٩٤.

ويقول القاسم الرسي الزيدي: «ومعنى كلامه جل ثناؤه لموسى ـ صلوات الله عليه ـ عند أهل الإيمان والعلم: أنه أنشأ كلامًا خلقه كما شاء فسمعه موسى ـ صلى الله عليه ـ وفهمه.

وكل مسموع من الله فهو مخلوق لأنه غير الخالق له.

وإنما ناداه الله جل ثناؤه فقال: ﴿إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، والنداء غير المنادي، والمنادي بذلك هو الله جل ثناؤه، والنداء غيره.

وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له»(١).

ج- أن المعتزلة والإمامية والزيدية والإباضية يذهبون إلى أن الكلام قائم بغير الذات المقدسة.

د - أن الأشعرية والسلفية يذهبون إلى أن الكلام قائم بذاته تعالى، مع فارق: أن القائم بالذات عند الأشاعرة هو المعنى الأزلي (الكلام النفسي)، وعند السلفية الحروف والأصوات (الكلام اللفظي).

خلق القرآن

ترتبط هذه المسألة بالمسألة التي قبلها ارتباطًا وثيقًا وعريقًا، فمن قال بأزلية كلام الله تعالى قال ـ هنا ـ بقدم القرآن وإنه غير مخلوق، ومن قال بحدوث كلام الله تعالى قال بحدوث القرآن وخلقه.

والأقوال في المسألة مع خلاصات أدلتها هي:

١ - الحنابلة (السلفية)

قالوا: القرآن هو هذه الألفاظ المقروءة بالألسنة والمحفوظة في الصدور والمكتوبة في الصحف والمطبوعة على الورق والمسجلة على الأشرطة.

---

(١) أصول العدل والتوحيد ٢٦٤.

فالذي نقرأه هو كلام الله تعالى الأزلي القديم القائم بذاته تعالى، إلاّ أن قراءتنا تكون له بأصواتنا.

وقراءتنا له بأصواتنا لا تخرجه عن كونه كلام الله الذي تكلم به بحروفه ومعانيه، ليست الألفاظ دون المعاني، ولا المعاني دون الألفاظ[(١)].

ودليلهم على هذا:

إجماع السلف على أن القرآن الكريم أزلي غير مخلوق، وأنه هو هذا الذي بين أظهرنا نبصره ونسمعه ونقرؤه ونكتبه.

وقالوا: «ونحن لا نزيد من أنفسنا شيئًا، ولا نتدارك بعقولنا أمرًا لم يتعرض له السلف.

قال السلف: ما بين الدفتين كلام الله.

قلنا: هو كذلك.

واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾.

إذ من المعلوم أنه لم يسمع إلاّ هذا الذي نقرؤه[(٢)].

وتعقبهم الفخر الرازي بالرد، فقال: «أطبق العقلاء على أن الذي قالوه جَحْدٌ للضروريات، ثم الذي يدل على بطلانه وجهان:

الوجه الأول أنه إما أن يقال إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب.

فان كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها، لأن التي نسمعها حروف متعاقبة، فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديمًا.

وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثًا لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثًا.

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية لابن تيمية، تقديم مصطفى العالم ٥١.

(٢) انظر: الملل والنحل ١ / ١٠٦ - ١٠٧.

والوجه الثاني: أنَّ هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالّة في ذات كل أحد من الناس.

واحتجوا على قولهم بأن كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾، وهذا يدل على أن كلام الله مسموع.

فلما دل الدليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة.

والجواب:

إن المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة، وكونها متعاقبة يقتضي أنها حدثت بعد انقضاء غيرها.

ومتى كان الأمر كذلك كان العلم الضروري حاصلًا بامتناع كونها قديمة»[1].

وخلاصة ما قرّره الرازي: إن قول السلفية بقدم القرآن (وهو الذي بين الدفتين) يلزمه أمران ممتنعان على الذات الإلهية، هما :

أ- أن يكون القديم محلًا للحوادث.

ب- أن يحل القديم في الحادث.

٢- الأشاعرة

قالوا: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حالّ فيها»[2].

---

(١) معالم أصول الدين ٦٧ - ٦٨.

(٢) العقائد النسفية ٢٩.

ومعنى غير حالّ فيها: أن الكلام الدال غير الكلام المدلول عليه، لأنهم ـ كما تقدم ـ يذهبون إلى أن «العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي.

والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلوّ، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم»[١].

وخلاصة ما استدلوا به على ذلك ما يلي:

أ- من العقل:

١ - «أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثًا لكانت (الذات الإلهية) خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه.

والخالي عن الكمال ناقص.

وذلك على الله محال».

٢- «أن الكلام لو كان حادثًا لكان:

- إما أن يقوم بذات الله أو بغيره.
- أو لا يقوم بمحل.

فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلًا للحوادث، وهو محال.

وإن قام بغيره فهو أيضًا محال، لأنه لو جاز أن يكون متكلمًا بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركًا بحركة قائمة بغيره، وساكنًا بسكون قائم بغيره، وهو محال.

وإن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق»[٢].

ب- من القرآن:

١ - قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ ـ الروم: ٤ ـ.

قال أبو الحسن الأشعري: «يعني من قبل أن يخلق الخلق، ومن بعد ذلك، وهذا يوجب أن الأمر غير مخلوق»[٣].

---

(١) الملل والنحل ١ / ٩٦.

(٢) معالم أصول الدين ٦٦.

(٣) الإبانة ٢٠.

وقال الفخر الرازي: «فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقًا لزم حصول الأمر قبل نفسه، وهو محال»[١].

٢- قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ ـ الأعراف ٥٤ ـ.

بتقرير أن الله تعالى «ميّز بين الخلق وبين الأمر، فوجب أن لا يكون الأمر داخلًا في الخلق»[٢] أو كما أفاد الأشعري بأنه تعالى «لما قال: (ألا له الخلق) كان هذا في جميع الخلق، ولما قال (والأمر) ذكر أمرًا غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق»[٣].

٣- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ـ النحل ٤٠ ـ.

قال الأشعري: «ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، فلو كان القرآن مخلوقًا لوجب أن يكون مقولًا له: كن فيكون.

ولو كان الله عز وجل قائلًا للقول: كن، كان للقول قول.

وهذا يوجب أحد أمرين:

١ - إمّا أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق.

٢- أو يكون كل قول واقعًا بقول لا إلى غاية (نهاية). وذلك محال.

وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولًا غير مخلوق»[٤].

ويُرد استدلالهم بها حاصله:

١ - أن الصفة هي التكلم لا الكلام، والكل متفقون على أن التكلم أزلي.

أما القرآن الكريم أو كلام الله عامة فهو أثر تلك الصفة لا هو نفسه الصفة.

---

(١) معالم أصول الدين ٦٦.

(٢) م. ن.

(٣) الإبانة ١٩.

(٤) الإبانة ٢٠.

وعلى هذا فما يقال في الأثر من الحدوث وأمثاله من الأحكام، لا يقال في الصفة وذلك للفرق بينهما.

فإنه مما لا شك فيه أن الإنسان مخلوق لله تعالى.

ومما لا شك فيه أيضًا أن هناك فرقًا بينه وبين صفة الخلْق لأنه أثرها.

وفي ضوئه: تقول: فكما يصح أن نحكم على الإنسان بأنه حادث وعلى صفة الخلق بأنها قديمة.. يصح هنا أن نحكم على الكلام بأنه حادث، وعلى صفة التكلم بأنها قديمة.

٢- أن القائلين بحدوث القرآن عندما يقولون: إن الله تعالى أحدثه وخلقه قائمًا بغيره، ينفون اتصافه تعالى بالحركة والسكون عندما يحدثه لأنه سبحانه لم يحدثه بجارحة، تعالى عن ذلك.

فالقياس بنا في إحداثنا للكلام قياس مع الفارق.

وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «ولا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، الذي كلّم موسى تكليمًا، وأراه من آياته عظيمًا، بلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات».

٣- أن كلمتي (قبل) و(بعد) من الأسماء الملازمة للإضافة، وهذا متفق عليه في علم العربية والاستعمال لهما قديمًا وحديثًا.

ويُحدَّد ويُعيَّن ما تضافان إليه في ضوء ما تقترنان به من قرائن.

والآية الكريمة وردت في السياق التالي: ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لله الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾.

فقرينة السياق هنا تنهي إلى أن المضاف إليه هو (الغلب) أي (لله الأمر من قبل غلب الروم ومن بعد غلبهم).

وبهذا فسرت الآية، وتفسر.

فتقدير المضاف إليه (من قبل أن يخلق الخلق ومن بعد ذلك) كما يقول الأشعري، أو (من قبل جميع الأشياء) كما يقول الرازي، يتطلب لأجل أن يتم الاستدلال به ويصح، أمرين:

أ- إبطال قرينة السياق.

ب- إقامة الدليل على أن المضاف إليه هو ما ذكراه. وهما لم يقوما بشيء من هذا، وانما أفتيا فتيا لم يذكرا دليلها.

ثم إن (الأمر) في الآية الكريمة، أريد به (التصرف والقدرة)، وبه فسرت الكلمة وتفسر.

فلم يُرد به القول أو الكلام.

وقرينة السياق تدل على ذلك.

فالمعنى: «له الأمر حين غُلبوا وحين يغلبون، ليس شيء منهما إلاّ بقضائه» كما يقول البيضاوي[1].

وهنا نقول أيضًا لا يتم الاستدلال ويصح إلاّ إذا ثبت بالدليل القاطع أن المراد بالأمر القول والكلام.

ولا أقل من احتمال أن المضاف إليه ما ذكرنا، وأن الأمر هنا بمعنى القدرة.

ومتى تطرق الاحتمال بطل الاستدلال.

٤- قوله تعالى ﴿أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ هو من الآية الكريمة ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

وسياق الآية الكريمة يدل على أن قوله (والأمر) مراد به نفس المراد من قوله (بأمره).

---

(١) تفسير البيضاوي ٥٣١ (مواهب الجليل من تفسير البيضاوي).

ومعنى (بأمره) كما تدل عليه قرينته السياقية (التصريف والتدبير)، أي أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بتصريفه وتدبيره.

يقول الشيخ الجمل: «قوله: ألا له الخلق والأمر... الخلق بمعنى المخلوقات، والأمر معناه التصرف في الكائنات.

وفي هذه الآية رد على من يقول أن للشمس والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم»[١].

ويقول الزمخشري: «بأمره: بمشيئته وتصريفه... سمي ذلك أمرًا على التشبيه، كأنهن مأمورات بذلك.

﴿أَلاَ لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾: أي وهو الذي خلق الأشياء كلها، وهو الذي صرّفها على حسب إرادته»[٢].

أما مسألة الفصل بين كلمتي (الخلق) و(الأمر) التي هي موضع الشاهد، وبها الاستشهاد، فيقول فيها الشيخ الطوسي: «إنما فصل الخلق من الأمر، لأن فائدتهما مختلفة، لأن (له الخلق) يفيد أن له الاختراع، و(له الأمر) معناه: له أن يأمر فيه بما أحب، فأفاد الثاني ما لم يفده الأول.

فمن استدل بذلك على أن كلام الله قديم، فقد تجاهل ما بيّنّا»[٣] فالآية الكريمة ليس فيها دلالة على ما ذهبوا إليه لأن الأمر في الآية بمعنى التصريف والتدبير، كما يفيده السياق.

٥- لأهمية ما قيل في قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، وما يترتب من آثار على ما يفسر به النص، لا بدَّ هنا من عرض يوفي به الموضوع توفية كافية.

وقد رأيت فيما بين يدي من تفاسير أن أفضل من وفّى الموضوع هذا وأوفاه بما لا يحتاج بعده إلى مزيد بيان أو تبسيط عرض، هو تفسير (الميزان) فكان من

---

(١) الفتوحات الإلهية ٢ / ١٦٨.

(٢) الكشاف ٢ / ٨٢ - ٨٣.

(٣) التبيان ٤ / ٤٥٣ - ٤٥٤.

المناسب أن أقتصر على أن أنقل منه ما يرتبط بالاحتجاج بالآية الكريمة والرد عليه:

قال مؤلفه السيد الطباطبائي: «قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، الآية من غرر الآيات القرآنية (التي) تصف كلمة الإيجاد، وتبين أنه تعالى لا يحتاج في إيجاد شيء مما أراده إلى ما وراء ذاته المتعالية من سبب يوجد له ما أراده أو يعينه في إيجاده أو يدفع عنه مانعًا يمنعه.

وقد اختلف تعبيره تعالى عن هذه الحقيقة في كلامه، فقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ـ النحل ٤٠ ـ وقال: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ـ البقرة ١١٧ ـ.

فقوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ الظاهر أن المراد بالأمر الشأن، وقوله في آية النحل المنقولة آنفًا ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾، وإن كان يؤيد كون الأمر بمعنى القول، وهو الأمر اللفظي بلفظة (كن)، إلاّ أن التدبّر في الآيات يعطي أن الغرض فيها وصف الشأن الإلهي عند إرادة خلق شيء من الأشياء، لا بيان أن قوله تعالى عند خلق شيء من الأشياء هذا القول دون غيره.

فالوجه حمل القول على الأمر بمعنى الشأن، بمعنى أنه جيء به لكونه مصداقًا للشأن، لا حمل الأمر على القول بمعنى ما يقابل النهي.

وقوله: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ أي إذا أراد إيجاد شيء، كما يعطيه سياق الآية.

وقد ورد في عدة من الآيات (القضاء) مكان (الإرادة) كقوله: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

ولا ضير فالقضاء هو الحكم، والقضاء والحكم والإرادة من الله شيء واحد، وهو كون الشيء الموجود بحيث ليس له من الله سبحانه إلاّ أن يوجد.

فمعنى ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ إذا أوقفناه موقف تعلق الإرادة.

وقوله: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ خبره ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ أي يخاطبه بكلمة ﴿كُنْ﴾.

ومن المعلوم أنه ليس هناك لفظ يتلفظ به، وإلا احتاج في وجوده إلى لفظ آخر، وهلم جرا.. فيتسلسل.

ولا أن هناك مخاطبًا ذا سمع يسمع الخطاب فيوجد به، لأدائه إلى الخلف.

فالكلام تمثيل لإفاضته تعالى وجود الشيء من غير حاجة إلى شيء آخر وراء ذاته المتعالية، ومن غير تخلف ولا مهل.

وبه يظهر فساد ما ذكره بعضهم حيث قال: الظاهر أن هناك قولًا لفظيًا هو لفظ (كن)، وإليه ذهب معظم السلف، وشؤون الله تعالى وراء ما تصل إليه الإفهام، فدع عنك الكلام والخصام، انتهى.

وذلك أن ما ذكره من كون شؤونه تعالى وراء طور الأفهام، لو أبطل الحجة العقلية القطعية بطلت بذلك المعارف الدينية من أصلها، فصحة الكتاب، مثلًا، بما يفيده من المعارف الحقيقية إنما تثبت بالحجة العقلية، فلو بطلت الحجة العقلية بكتاب أو سنة أو شيء آخر، مما يثبت هو بها لكان ذلك الدليل المبطل مبطلًا لنفسه أولًا، فلا تزل قدم بعد ثبوتها.

ومن المعلوم أن ليس هناك إلاّ الله عز اسمه، والشيء الذي يوجد لا ثالث بينهما.

وإسناد العلّية والسببية إلى إرادته دونه تعالى، والإرادة صفة فعلية منتزعة من مقام الفعل ـ يستلزم انقطاع حاجة الأشياء إليه تعالى من رأس لاستيجابه استغناء الأشياء بصفة منتزعة منها عنه تعالى وتقدس.

ومن المعلوم أن ليس هناك أمر ينفصل عنه تعالى يسمى إيجادًا أو وجودًا، ثم يتصل بالشيء فيصير به موجودًا، وهو ظاهر، فليس بعده تعالى إلاّ وجود الشيء فحسب.

ومن هنا يظهر أن كلمة الإيجاد وهي كلمة (كن) هي وجود الشيء الذي أوجده، لكن بما أنه منتسب إليه قائم به، وأما من حيث انتسابه إلى نفسه فهو موجود لا إيجاد، ومخلوق لا خلق.

ويظهر أيضًا أن الذي يفيض منه تعالى لا يقبل مهلة ولا نظرة، ولا يتحمل تبدلًا ولا تغيرًا، ولا يتلبس بتدريج.

وما يتراءى في الخلق من هذه الأمور إنما يتأتى في الأشياء من ناحية نفسها، لا من الجهة التي تلي ربها سبحانه، وهذا باب ينفتح منه ألف باب.

وفي الآيات للتلويح إلى هذه الحقائق إشارات لطيفة كقوله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ ـ آل عمران ٥٩ ـ، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ ـ القمر ٥٠ ـ، وقوله تعالى: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا**﴾ ـ الأحزاب ٣٨، إلى غير ذلك.

وقوله في آخر الآية: (فيكون) بيان لطاعة الشيء المراد له تعالى، وامتثاله لأمر (كن) ولبسه الوجود»[1].

وفي كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ما يلخص الموضوع وافيًا ويدل عليه كافيًا، قال عليه السلام: «يقول لمن أراد كونه: (كن فيكون)، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله، لم يكن من قبل ذلك كائنًا، ولو كان قديمًا لكان إلهًا ثانيًا».

وفي حديث صفوان بن يحيى عن الإمام الرضا عليه السلام، قال يحيى: «قلت لأبي الحسن عليه السلام عن الإرادة من الله ومن المخلوق.

قال: فقال: الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل.

وأما من الله ـ عزَّ وجل ـ فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنه لا يتروّى ولا يهم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي من صفات الخلق.

فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له: كن، فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همة، ولا تفكر، ولا كيف لذلك، كما أنه بلا كيف»[2].

---

(١) الميزان ١٧ / ١١٤ – ١١٦.

(٢) التوحيد للصدوق ١٤٧.

٣- الإمامية والزيدية والإباضية والمعتزلة

ذهبوا إلى القول بخلق القرآن وحدوثه.

واستدلوا على هذا بما خلاصته:

أ- من العقل:

١ - أن القرآن الكريم مؤلف من كلمات مركبة من حروف وأصوات متتابعة يتلو بعضها بعضًا، فيعدم السابق منها بوجود لاحقه.

والقديم لا يجوز عليه العدم، وإذا انتفى قدمه ثبت حدوثه. وهو المطلوب.

وقرره القاضي المعتزلي بطريق آخر، قال: «إن الكلام لا يعقل ولا يفيد إلاّ بأن يتولى حدوث حروفه على نظم مخصوص.

وما هذا حاله محال أن يكون قديمًا.

كما أن المشي لا يعقل إلاّ بتوالي حدوث الحركات فمحال قدمها مع ذلك»[1].

٢- أن القرآن الكريم لو كان قديمًا لزم من ذلك الكذب عليه تعالى.

ولأن الكذب باطل في حقه تعالى يكون قدم القرآن مثله باطلًا.

وتقرير هذا:

أنه تعالى أخبر بإرسال نوح عليه السلام بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾، فلو كان القرآن أزليًا يكون هذا الإخبار أزليًا أيضًا، ويكون المخبر به ـ وهو إرسال نوح ـ قبل الأزل.

وهو معنى قولنا يلزم منه الكذب، تعالى الله عن ذلك.

ولئلا نقع في مثل هذا المحذور الباطل لا مناص من القول بحدوث القرآن.

٣- أن القرآن الكريم لو كان قديمًا لزم منه العبث الممتنع في حقه تعالى.

وتقريره:

أن في القرآن أوامر أمثال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٩.

فلو كان القرآن أزليًا كانت أوامره مثله أزلية.

ومعنى هذا حصول الأمر والنهي من دون وجود مكلف يخاطب بهما إذ لا مكلف في الأزل.

فيكون هذا من العبث، والعبث قبيح، فيمتنع في حقه.. فيبطل كون القرآن قديمًا، وإذا بطل كونه قديمًا ثبت حدوثه وخلقه.

٤- أن النسخ في أوامر القرآن الكريم ونواهيه ـ وهو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق ـ جائز وواقع.

«وما ثبت زواله امتنع قدمه»، فيثبت أن القرآن حادث وهو المطلوب.

٥- «أنه تعالى إذا أمر زيدًا ـ مثلًا ـ بالصلاة، فإذا أدّاها لم يبق ذلك الأمر، وما ثبت عدمه امتنع قدمه».

ب - من القرآن:

١- قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾ ـ الأنبياء ٢.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾ ـ الشعراء ٥ـ.

ووجه الاستدلال:

أن المراد بـ(الذكر) هنا (القرآن) بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ـ الحجر ٩ ـ، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ ـ الزخرف ٤٤ ـ.

وقد وصفه الله تعالى بالحدوث نصًّا وصراحة، فلو كان قديمًا لما جاز وصفه بالحدوث.

٦- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾.

بتقريب أن (إذ) ظرف زمان، والمختص بزمانٍ معينٍ محدث.

وما كان بعضه محدثًا كان كله محدثًا.

٧- وأخيرًا: أوجز استدلالهم ببقية آي الذكر الحكيم بما قرره ملخصًا القاضي المعتزلي، قال:

«والقرآن يدل على ذلك (يعني الحدوث) لأنه تعالى قال: ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى﴾ ـ الأحقاف: ١٢.

وهذا يوجب أنه بعد غيره، وهذا من علامات الحدوث.

وقال تعالى: ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ﴾ ـ الزمر ٢٣ ـ.

ومن حق الحديث أن يكون محدثًا.

وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ ـ الأحزاب ٣٧ ـ.

والمفعول لا يكون إلاّ محدثاً.

ووصفه تعالى القرآن بأنه:

- ينتسخ وينسى.
- ويبتدأ به ومنه.
- وبأنه ذكر محدث.
- وبأنه مفصل محكم موصل.
- وبأنه عربي.
- وبأنه سور كثيرة.

يدل على أنه فعله، لأن كل ذلك من علامات الحوادث والأفعال»[1].

وردهم العضد الإيجي بقوله:

«والجواب: أنها تدل على حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع فيه»[2].

أقول: إن الإيجي بهذا يقر بأنَّ ما ذكروه من أدلة ناهض بإثبات مدعاهم، وهو المطلوب.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢) المواقف ٣٩٥.

وذلك لأنهم لا يريدون أكثر من إثبات حدوث هذا القرآن المتداول حفظًا وكتابة، لأنهم لا يؤمنون بقرآن آخر وراء هذا القرآن، إذ لم يقولوا بأن لله كلامًا آخر غير هذا القرآن، دل عليه هذا القرآن.

وفكرة الكلام النفسي ناقشوها مسبقًا وانتهوا إلى بطلانها، وهم الآن بصدد إثبات حدوث هذا القرآن المتداول.

ونخلص من هذا إلى:

١- أن اعتبار القرآن الكريم بألفاظه والمداد الذي كتب به والورق الذي دوّن عليه صفة التكلم الإلهية الأزلية القائمة بذاته تعالى، فكرة غير مقبولة، لأنها إنكار لضرورة العقل وبداهة الوجدان.

٢- أن القول بأن القرآن حقيقة هو الكلام النفسي، وهذا المصحف الذي بين أيدينا دال عليه، هي الأخرى فكرة غير مقبولة، لأن ما لا يتعقل لا يقبل، ولأنه لم يبرهن عليها بما يفيد اليقين بها.

٣- وعليه: أن القرآن حقيقة هو هذا الذي بين أيدينا، وأنه محدث، خلقه الله تعالى، وأنزله عن طريق الوحي على رسوله الكريم محمد بن عبد الله ﷺ، وقرأه الرسول ﷺ بلسانه الشريف، وبلّغه للناس كما أمره ربه تعالى، وتلقاه المسلمون المعاصرون له، ثم الذين من بعدهم جيلًا بعد جيل، كما نزل عليه، وكما قرأه عليهم.

وأضيف إلى ما تقدم :

١- أننا لم نجد في القرآن الكريم ما يشير به الله تعالى من قريب أو من بعيد، إلى القرآن الأزلي (الكلام النفسي).

٢- والذي وجدناه في أكثر من آية هو أن الله تعالى يشير إلى هذا القرآن الذي بين أيدينا، وهذا نص منه تعالى على أنه هو القرآن.

لا ما يدّعى أو يتوهم من أن هناك آخر غيره قديمًا.

وقد جاء هذا في اثنتي عشرة آية هي:

١. ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ﴾ – الأنعام: ١٩ –.
٢. ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى﴾ - يونس: ٣٧ –.
٣. ﴿بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ - يوسف: ٣ –.
٤. ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ - الإسراء: ٩ –.
٥. ﴿صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُواْ﴾ - الإسراء: ٤١ –.
٦. ﴿هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ - الإسراء: ٨٨ –.
٧. ﴿لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ - الإسراء: ٨٩ –.
٨. ﴿اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ - الفرقان: ٣٠ –.
٩. ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ﴾ - النمل: ٧٦ –.
١٠. ﴿فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ - الروم: ٥٨ –.
١١. ﴿لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ - الزمر: ٢٧ –.
١٢. ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ﴾ - الحشر: ٢١ –.

العدل

تعتد مسألة العدل ـ كلاميًّا ـ من المسائل الفوارق بين القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والقائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين.

فقد ركّز وأكد الأولون من الفريقين عليها بكل ما أوتوا من حول علمي، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والإمامية، وسار في خطهم الزيدية والإباضية، ومن أبرز آيات ذلك أن وجدناهم يفردونها بالبحث والعنوان من بين سائر الصفات الثبوتية الكمالية.

وفي مقابل هذا أهملها الآخرون فلا بحث خاصًّا بها، ولا عنوان تعنون به، غير قليل من كلام في بعض أطرافها يتبعثر هنا وهناك عند ذكرهم أفعال العباد، وفي طليعة القائمة من هؤلاء: الأشاعرة ومن سلك سبيلهم.

ولأهميتها كمسألة فارقة سمي الفريق الأول بِـ (العدلية) نسبة إلى القول بالعدل القائم على فكرة التحسين والتقبيح العقليين.

وذلك لأن القول بالتحسين والتقبيح العقليين يعطي العدل مفهومًا محددًا مستقرًا ومستقلًا.

وبخلافه القول بالتحسين والتقبيح الشرعيين، كما سنتبينه فيما يلي:

تعريف العدل

لكلمة (العدل) في اللغة أكثر من مدلول، واستعملت في القرآن الكريم في أكثر من مدلول أيضًا.

ومن أهمها المدلولان التاليان المرتبطان بموضوعنا، وهما :

١ - العدل بمعنى الاستقامة في الفعل بوضع الشيء في موضعه، فلا ظلم ولا جور.

وعرّف بأنه خلاف الجور والظلم.

ويأتي هذا في الحكم والقضاء.

ومما يدل عليه من الاستعمال القرآني أمثال :

- ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ ـ النساء: ٥٨ ـ.
- ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ ـ الأنعام ١١٥ ـ.
- ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ ـ الأعراف: ١٥٩ ـ.
- ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ ـ الأعراف ١٨١ ـ.

ومن الحديث الشريف:

«من المنجيات كلمة العدل في الرضا والسخط».

٢- العدل بمعنى الإنصاف الذي يأتي وسطًا بين الظلم والتفضل (الإحسان).

ويكون هذا في المعاملة، فلا جور بإنقاص الحق، ولا تفضل بالزيادة عليه.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ ـ النحل: ٩٢ ـ.

ومن كلام الشيخ الصدوق هنا ما نصه: «إن الله أمر بالعدل وعاملنا بما فوقه وهو التفضل، وذلك أنه تعالى يقول: ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾.

والعدل: هو أن يثيب على الحسنة الحسنة، ويعاقب على السيئة السيئة».

والعدل: اسم من أسمائه الحسنى، وهو مصدر أقيم مقام اسم الفاعل (عادل) بمعنى (ذي العدل).

وهو أنه تعالى لا يظلم ولا يجور ولا يجحف في حق ذي حق.

هذا في اللغة ..

وهو المقصود هنا أيضًا، ولذا عرّف كلاميًّا:

- كما عن القاضي المعتزلي - بأنه: «العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة:

احدها: القبائح أجمع.

وثانيها: تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب وغيره.

وثالثها: تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلًا وصوابًا»[(١)].

وهو - كما ترى - تعريف لمعنى الاعتقاد بالعدل، وليس تعريفًا للعدل باعتباره صفة من صفات الله تعالى، وبخاصة أنه أدخل المعرَّف ضمن التعريف بقوله: (عدلًا).

إلاّ أننا نستطيع أن نستخلص تعريف العدل كصفة من مضمون التعريف المذكور، بأنه: عدم فعل القبيح، وعدم الإخلال بالواجب، وعدم التكليف بما لا مصلحة فيه.

وعرّفه الفاضل المقداد بأنه «تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب»[(٢)].

فاقتصر في تعريفه على بيان معنى العدل باعتباره صفة من صفات الله تعالى، وهو المطلوب هنا.

والعدل من صفات الفعل كما هو واضح من التعريف، وأيضًا هو من الصفات الثبوتية لأنه وصف وجودي، ومما يتطلبه الكمال المطلق للذات الإلهية.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣١٨.

(٢) النافع يوم الحشر ٤٣.

وقد يوهم تعريفه المذكور أعلاه بأنه من الصفات السلبية، لأنه اشتمل على ألفاظ سلبية مثل: التنزيه والعدم.

لكن لعلمنا بأنهم غالبًا ما يستعملون الطريقة السلبية في التعريفات ندرك أنه ليس من مقصودهم إدراج العدل في قائمة الصفات السلبية لأننا نستطيع أن نستعمل الطريقة الإيجابية في تعريفه، فنقول:

العدل: هو فعل الحسن والإتيان بالواجب.

شرح التعريف

ومن هنا لا بدَّ لنا لمعرفة معنى العدل من معرفة المفاهيم التي اشتمل عليها التعريف، وهي: الفعل، الواجب، الحسن والقبح.

١ - الفعل

عرّفه بعضهم كالقاضي المعتزلي بقوله: «الفعل: هو ما يحدث من القادر»[(١)].

وبه نفسه عرّفه أبو الحسين البصري.

وأورد عليه العلامة الحلي في (كشف المراد)[(٢)] بأنه يلزم منه الدور لتعريفهم القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل، ثم قال: «الفعل أعم من الصادر عن قادر أو غيره».

ولم يعرفه لأنه من المتصورات الضرورية كما نص على ذلك.

وهو ـ في الواقع ـ من المفاهيم التي هي أعرف من أن تعّرف، ومن هنا لم يحده الكثير من المتكلمين، واكتفوا بأن قالوا: الفعل ضروري التصور، أو هو من المتصورات الضرورية.

فالفعل هو ما نفهمه من مدلول لهذه الكلمة.

وقسموا الفعل الحادث إلى قسمين، هما:

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٤٧.

(٢) ص ٢٣٥.

أ- ما لا يكون له صفة زائدة على حدوثه، مثل: حركة الساهي والنائم.

ب- ما يكون له صفة زائدة على حدوثه.

ثم قسموا القسم الثاني إلى قسمين أيضًا هما: الحسن والقبيح.

وقسموا الحسن إلى قسمين أيضًا، هما:

أ- ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه، وهو المباح.

وعرّفوه بأنه: «ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما»[1].

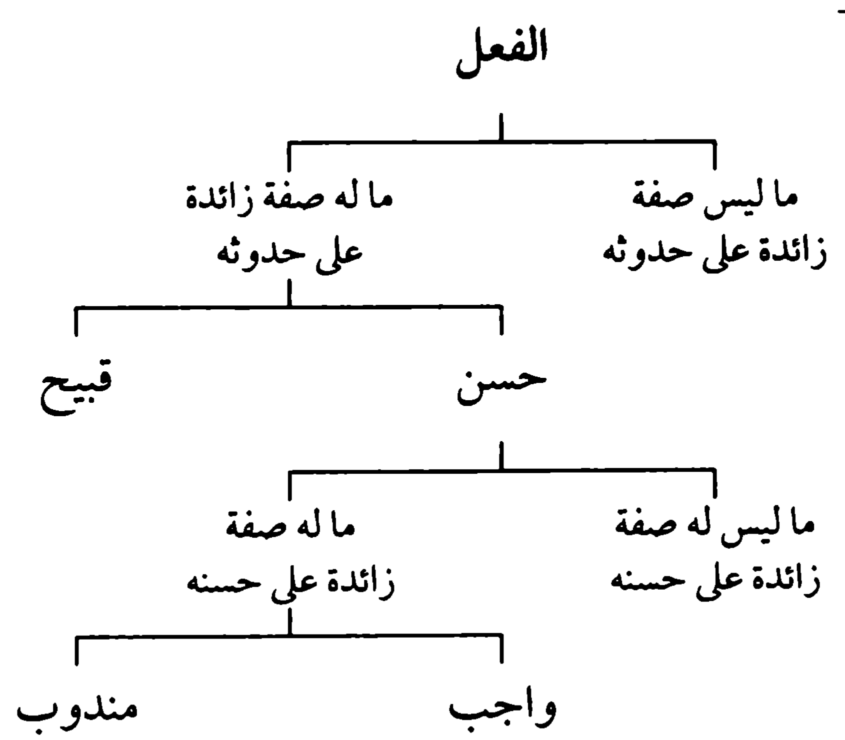
ب- ما يكون له صفة زائدة على حسنه.

وقسموه إلى قسمين هما: الواجب والمندوب.

أ- الواجب: وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله والذم على تركه.

ب- المندوب: وهو ما يستحق فاعله المدح بفعله، ولا يستحق الذم بتركه.

الخلاصة



٢- الواجب

ومن التقسيم هذا عرفنا معنى الواجب بأنه ما يستحق فاعله المدح بفعله، والذم على تركه.

---

(١) نهج المسترشدين ٤٥.

٣- الحسن والقبيح

رأينا أنهما يقتسمان الفعل الحادث الذي له صفة زائدة على حدوثه.

ومن هنا كان البحث في تحديد معنييهما أساسيًّا من ناحية منهجية، لتوقف فهم معنى العدل الذي هو فعل على فهم معناهما.

ولأن لهما أكثر من معنى ذكروا المعاني التي يطلقان عليها، ثم حرروا محل النزاع منها، فقالوا:

تطلق كلمتا الحسن والقبح على معان ثلاثة متقابلة، هي:

١- يطلق الحسن ويراد به (الملاءمة للطبع)، ويطلق القبح في مقابله فيراد به (عدم الملاءمة للطبع)، مثل: (هذا الصوت حسن) بمعنى أنه ملائم للطبع و(ذلك الصوت قبيح) بمعنى أنه غير ملائم للطبع.

٢- يطلق الحسن ويراد به (الكمال)، ويطلق القبح في مقابله فيراد به (النقص) أو (عدم الكمال)، مثل: (العلم حسن) بمعنى أنه كمال للنفس، و(الجهل قبيح) على اعتبار أنه نقص للنفس.

٣- يطلق الحسن ويراد به «إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي أن يفعل بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه»، مثل: (العدل حسن) و(الظلم قبيح).

والمراد بالحسن والقبيح في موضوعنا هو القسم الثالث، ويمكن تعريفهما بالتالي:

الفعل الحسن: هو الذي يمدح فاعله على فعله.

الفعل القبيح: هو الذي يذم فاعله على فعله.

وقد اتفق المتكلمة والفلاسفة من المسلمين على إمكان إدراك العقل للمعنيين الأولين للحسن والقبح.

واختلفوا في المعنى الثالث، فوقع محلًا للنزاع بين الأشاعرة والعدلية، ونقطة الخلاف فيه هي:

هل أن للأفعال قيمًا ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع؟ -

أي: هل أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للأفعال، أو أنهما ليسا بذاتيين، وإنما يعرضان للأفعال بسبب حكم الشارع بحسن الفعل أو قبحه؟

«فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلًا قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسّنه الشارع فهو حسن، وما قبّحه الشارع فهو قبيح».

«وقالت العدلية: إن للأفعال قيمًا ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان، والشارع لا يأمر إلاّ بما هو حسن ولا ينهى إلاّ عما هو قبيح».

وعرف الأول ـ أعني قول الأشاعرة ـ بِـ (التحسين والتقبيح الشرعيين) وعرف الرأي الثاني ـ أعني قول العدلية بِـ (التحسين والتقبيح العقليين)[1].

مذهب الأشاعرة ودليله

قال العضد الإيجي:

«القبيح: ما نهي عنه شرعًا.

والحسن بخلافه.

ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها.

وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبيّن.

ولو عكس القضية فحسّن ما قبّحه، وقبّح ما حسّنه، لم يكن ممتنعًا، وانقلب الأمر»[2].

ثم قال مستدلًا:

«لنا وجهان:

---

(١) انظر: مبادئ أصول الفقه ٨٥ - ٨٦.

(٢) المواقف ٣٢٣.

الأول: أن العبد مجبور في أفعاله .. وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، اتفاقًا.

بيانه

أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح، بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقيًّا.

وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد، وإلا تسلسل، ووجب الفعل عنده، وإلاّ جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل، فيكون اضطراريًّا.

وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورًا»[١].

«الثاني: لو كان قبح الكذب ذاتيًّا لما تخلف عنه، لأن ما بالذات لا يزول، واللازم باطل، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي، بل يجب، ويذم تاركه قطعًا، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل»[٢].

مذهب العدلية ودليلهم

قال النصير الطوسي:

«وعند المعتزلة إن بديهة العقل كم بحسن بعض الأفعال كالصدق النافع والعدل، وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار.

والشرع أيضًا يحكم بهما في بعض الأفعال.

والحسن العقلي: ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم.

والقبح العقلي: ما يستحق به الذم.

والحسن الشرعي: ما لا يستحق به العقاب.

والقبح (الشرعي): ما يستحق به (العقاب).

---

(١) المواقف ٣٢٤.

(٢) المواقف ٣٢٥.

وبإزاء القبح: الوجوب: وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم أو العقاب.

ويقولون بأن الله لا يخلّ بالواجب العقلي، ولا يفعل القبح العقلي البتة.

وأن من يخلُّ بالواجب، ويرتكب القبح بالاختيار جاهل أو محتاج»[١].

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن الذي يدرك حسن الأفعال وقبحها في رأي الحكماء هو العقل العملي لا العقل النظري.

وإلى هنا ننتهي إلى أن العدل عند الأشاعرة هو ما يفعله الله تعالى لأن ما يفعله هو الحسن.

وأن العدل عند العدلية: هو أن الله لا يفعل إلاّ ما هو حسن عقلًا.

دليل العدل

والدليل على وجوب اتصافه بالعدل هو:

- أنه لو لم يكن الله عادلًا لكان ناقصًا، والنقص منتف بالضرورة فيثبت كونه عادلًا.

- «وأيضًا لو جاز عليه فعل القبيح لجاز عليه الكذب، فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده، وترتفع الأحكام الشرعية، وينقض الغرض المقصود من بعث الأنبياء والرسل»[٢].

وقرره شيخنا المظفر بالتالي:

«فلو كان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فان الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

١ - أن يكون جاهلًا بالأمر فلا يدري أنه قبيح.

٢ - أن يكون عالمًا به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣ - أن يكون عالمًا به وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله.

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٢.

(٢) النكت الاعتقادية ٤٠١.

٤ - أن يكون عالمًا به وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه فينحصر في أن يكون فعله له تشهيًا وعبثًا ولهوًا.

وكل هذه الصور محال على الله تعالى، وتستلزم النقص فيه، وهو محض كمال، فيجب أن نحكم أنه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح»[١].

الموازنة

من المكابرة أن ننكر أن يكون لمثل العدل والظلم قيم ذاتية يدركها العقلاء بما هم عقلاء، إذ لا أدل على ذلك من وضع القوانين والأنظمة واتباع الأعراف في مختلف المجتمعات حاضرة وبادية.

فلولا إدراك أبنائها أن العدل بما هو عدل حسن، وأن الظلم بما هو ظلم قبيح لما تواضعوا فيما بينهم ووضعوا الأنظمة لحفظ الحقوق وإقرار العدل.

فالقضية من البداهة والوضوح بمكان.

وعليه:

١ - للعدل مفهوم محدد، وهو فعل الحسن العقلي.

٢ - أن معنى أن الله تعالى عدل: لا يفعل القبيح العقلي.

٣ - أن صفة العدل تساوق كونه حكيمًا، والحكمة وضع الشيء في موضعه، والإتيان بالفعل في محله.

وقد جاء تقرير عقيدة العدل في أكثر من آية من القرآن الكريم، منها:

١. ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ ـ آل عمران: ١٠٨ ـ.

٢. ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ ـ غافر: ٣١ ـ.

٣. ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ ـ البقرة: ٢٠٥ ـ.

٤. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ ـ الدخان: ٣٨ ـ.

٥. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ـ الذاريات: ٥٦ ـ.

---

(١) عقائد الإمامية ٦٤ - ٦٥.

٦. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ـ المؤمنون: ١١٥ ـ.

٧. ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ ـ ص: ٢٧ ـ.

٨. ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ ـ البقرة: ٢٨٦ ـ.

٩. ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ ـ الأعراف: ٢٧ ـ.

١٠. ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ ـ النحل: ٩٢ ـ.

حرية إرادة الإنسان

وينسق على قضية العدل الإلهي قضية حرية إرادة الإنسان، أو ما تعرف ـ كلاميًا ـ بمسألة الجبر والتفويض أو الجبر والاختيار.

ودراسة هذه المسألة تعني البحث في أفعال الإنسان الصادرة عنه وعلاقتها بقدرة الله تعالى.

ويتلخص فحوى القضية في: هل أن الإنسان مجبور ومقسور على أفعاله الإرادية.

وبتعبير آخر:

هل الإنسان مسلوب الإرادة، وجميع أفعاله مخلوقة لله تعالى ؟

أو أنه حر الإرادة، وله الاختيار في أن يفعل أو لا يفعل ؟ فتكون جميع أفعاله مخلوقة له وليس للإرادة الإلهية أي دخل بها ؟

أو أن أفعاله في وضع هو بين بين ؟

والأقوال في المسألة هي:

١ - الجبر.

٢ - التفويض (القدر).

٣ - الاختيار (الأمر بين الأمرين).

٤ - الاكتساب (الكسب).

٥ - الاستسلام.

(١) الجبر

الجبر: هو الاعتقاد بأن جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة الله وحدها.

وتسند وتنسب إلى الله حقيقة وإلى الإنسان مجازًا، كما يقال (زالت الشمس)، فإن نسبة الزوال إلى الشمس نسبة مجازية؛ لأن الشمس ليست هي فاعل الزوال حقيقة، وإنما الفاعل له حقيقة هو الله تعالى.

ففي رأي القائلين به: «الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب الأفعال إليه مجازًا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال: (أثمرت الشجرة) و(جرى الماء) و(تحرك الحجر) و(طلعت الشمس وغربت) و(تغيمت السماء وأمطرت) و(اهتزت الأرض وأنبتت) إلى غير ذلك»[١].

ودليلهم على ذلك:

١ - أن الله تعالى هو المالك المطلق الذي لا شريك له في ملكه، فله حق التصرف فيه وحده.

وعلى أساس منه إذا نسب التصرف فيه بخلق أو تدبير أو ما شاكل إلى غير الله نسبة حقيقية، لزم منه وجود شركاء له في ملكه، وهذا خلف.

٢ - الآيات القرآنية الكريمة التي تنسب بظاهرها أفعال العباد إلى الله تعالى، مثل:

- ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِ اللهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللهِ﴾ ـ النساء ٧٨ ـ.

- ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ.

---

(١) الملل والنحل ١ / ٨٧.

- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ ـ الأنفال ١٧ ـ.
- ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء﴾ ـ الأعراف ١٥٥ .

(٢) التفويض

التفويض: هو الاعتقاد بأن جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة الإنسان نفسه، وحدها.

وسمي تفويضًا لأن القائلين به لم يعتقدوا أن لقدرة الله تعالى مدخلًا ـ ولو غير مباشر ـ في خلق فعل الإنسان، فكأن الفعل فُوِّضَ أمر وجوده إلى الإنسان، وبقدرته وحدها.

ويسمى أيضًا بـ (القدر) ويعرف القائلون به بـ (القدرية) و(المفوِّضة).

وفي الدليل على ذلك:

قال القاضي المعتزلي: «فإن قال: أتقولون في أفعال العباد: إن الله ـ جل وعز ـ لم يخلقها؟

قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة.

والدليل على ذلك: ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقُدَرهم، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع. ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة.

وهذا يدل على أن أفعالهم حادثة من قبلهم.

وأيضًا فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم، وعلى القبيح يذمون، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذم من يفعل الظلم والسرقة، ولا يحسن منا مدح على كونه وهيئته، ولا ذَمَّهُ على طوله وصورته..

وذلك من أول الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته.

وأيضًا نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقُدر وارتفاع الحواجز، لأنه إذا أراد الرمي والإصابة فلا بدَّ له من قوس وآلة، وأن لا يكون بينه وبين المرمى حاجز، وأن يكون عالمًا، وأن يكون قويًا ليبلغ الرمي بشدة اعتماده.

ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور، تعالى الله عن ذلك.

وأيضًا فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فان كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه وأن يوصف بأنه ظالم، وهذا كفر من قائله، لأن الأمة بأسرها تقول أن من وصف الله بأنه ظالم فقد كفر، لا بالقول لكن بالمعنى، ومعناه أنه فعل الظلم، فمن قال ذلك فهو كافر إذًا.

وأيضًا فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقَبُحَتِ المساءلة والمحاسبة والمعاقبة، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله وينهى عما خلقه.

والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم والمانع لهم عن الإيمان؟!

ومن يأمر بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله ؟ !

وكيف ينكر المنكر وإنما خلقه فيه؟!

ولماذا نجاهد الأعداء والله خلقهم لذلك؟! وكيف يحسن من الله تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي خلقه؟!

وهذا سخف من قائله.

وقال الفخر الرازي في معرض بيانه حجج القائلين بالتفويض:

«وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه:

الوجه الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى:

- ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾.
- ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾.

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.
- ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾.
- ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾.
- ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾.
- ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾.
- ﴿مَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾.

الوجه الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكافرين على الكفر ووعد الثواب على الطاعة، ووعيد العقاب على المعصية كقوله تعالى:

- ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾.
- ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.
- ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾.
- ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.
- ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.
- ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾.
- ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾.
- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآَخِرَةِ﴾.
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّآلُّونَ﴾.

الوجه الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم.

أما التفاوت فكقوله تعالى:

- ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾.
- ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾.

والكفر والظلم ليس بحسن.

وقوله: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾، والكفر ليس بحق.

وقوله:

- ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾.
- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.
- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾.
- ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾.
- ﴿وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾.

الوجه الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، وعندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه، وهو لا يقدر على غيره، فكيف يوبخه عليه.

واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الْهُدَى﴾، وهو إنكار بلفظ الاستفهام.

ومعلوم أن رجلًا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: «ما يمنعك من التصرف في حوائجي» كان ذلك منه مستقبحًا.

وكذا قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُواْ بِاللهِ﴾.

وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾.

وقول موسى لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾.

وقوله:

- ﴿فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.
- ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾.
- ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾.

- ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾.

وكيف يجوز أن يقول: (لِمَ تفعل) مع أنه ما فعله.

وقوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾.

﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾[1].

وقال الصاحب[2] في فصل له في هذا المعنى: «كيف يأمر بالإيمان ولم يُرده، ونهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل وقدّره؟! وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: أنّى تصرفون، ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: أنّى يؤفكون، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: لم تكفرون، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: لم تلبسون الحق بالباطل، وصدهم عن السبيل ثم يقول: لم تصدون عن سبيل الله، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ماذا عليهم لو آمنوا باليوم الآخر، وذهب بهم عن الرشد، ثم قال: فأنّى تذهبون، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: فما لهم عن التذكرة معرضين».

الوجه الخامس: الآيات التي ذكرها الله تعالى في معرض التهديد والتوبيخ، فمنها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم، كقوله تعالى:

- ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾.
- ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.
- ﴿قُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ﴾.
- ﴿لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾.
- ﴿فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ﴾.
- ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٥٠ – ٣٥١.

(٢) الصاحب: كافي الكفاة أبو القاسم إسماعيل بن عباد الطالقاني المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، كان زيدي الأصول حنفي الفروع، انتصر للفكر المعتزلي في كتابه (أحكام القرآن) وجوّد فيه.

وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه، وأضافها إلى الله تعالى، فقال:

- ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا﴾.
- ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم﴾.

الوجه السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالطاعة والمسارعة إليها قبل فواتها، كقوله:

- ﴿سَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.
- ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.
- ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾.
- ﴿اسْتَجِيبُواْ للهِ وَلِلرَّسُولِ﴾.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾.
- ﴿فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ﴾.
- ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾.
- ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾.

قالوا: وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعًا عاجزًا عن الإتيان بها.

وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزَّمِن: قم، ولمن يرمى من شاهق: أحفظ نفسك، فكذا ها هنا.

الوجه السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى:

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.
- ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾.
- ﴿اسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾.

فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والإيمان والمعاصي فكيف يستعان به.

وأيضًا يلزم بطلان الألطاف والدواعي، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأي شيء يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى.

لكن الألطاف حاصلة كقوله تعالى:

- ﴿أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾.
- ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.
- ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾.
- ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ﴾.
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾.

الوجه الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾.

وعن يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

وعن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾.

وقال يعقوب لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾.

وقال يوسف: ﴿مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾.

وقال نوح: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾.

قالوا: فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

الوجه التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى:

﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ـ إلى قوله ـ أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ﴾.

وقوله تعالى:

- ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾.
- ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا ـ إلى قوله ـ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا﴾.

وقوله: ﴿أُوْلَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ ـ إلى قوله ـ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾.

الوجه العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية، وطلب الرجعة، كقوله تعالى:

- ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾.
- ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾.

وقوله تعالى:

- ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾.
- ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُؤُوسِهِمْ﴾.
- ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[١].

(٣) الاختيار

وهو مذهب الإمامية، وسمّوه (الأمر بين الأمرين) إفادة من الكلمة المأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)[٢].

وسماه الإمام الهادي عليه السلام في رسالته في (الرد على أهل الجبر والتفويض) المذكورة في كتاب (تحف العقول) بـ(العدل) و(المنزلة بين المنزلتين).

ويريدون به:

أن أفعال الإنسان الإرادية تصدر عن الإنسان باختياره من غير جبر ولا إكراه، فإن شاء فعل، وإن لم يرد لم يفعل.

وفي الوقت نفسه يباشرها الإنسان بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه.

---

(١) تلخيص المحصل ٣٢٨ - ٣٣٢.

(٢) التوحيد للصدوق ٣٦٢.

فإذا أسندت إلى قوة الإنسان وقدرته المباشرة للفعل كانت من الله تعالى، لأن الله قادر على أن يسلب الإنسان القوة التي أقدره بها على الفعل فلا يستطيع الإتيان به، وقادر على أن يخلي له السبيل إلى الفعل فيفعله.

وإن أسندت إلى إرادة الإنسان واختياره كانت من الإنسان؛ لأنه إن أراد واختار وقع الفعل، وإن لم يرد ولم يختر لم يقع الفعل.

فالله تعالى لم يسلب الإنسان إرادته فيكون الإنسان مجبورًا على الفعل أو الترك، بحيث تتحول أفعاله الإرادية في واقعها إلى أفعال غير إرادية، لا دخل للإنسان في وجودها وحدوثها.

كما أنه تعالى لم يترك الإنسان بحيث لا تَدَخُّلَ له في فعله حتى بإرادة التشريع، فتكون أفعاله بخيرها وشرها لا علاقة لها بالله إطلاقًا.

وببيان آخر:

إن أفعال الإنسان غير الإرادية كنشأته ونموه وسيره في مختلف مراحل تكوينه، ووجوده من مني يمنى ثم تطوراته جنينًا فرضيعًا فناشئًا فيافعًا فشابًا فكهلًا فشيخًا، إلى أن يموت، وما بعد الموت، خاضعة لإرادة الله التكوينية وأمره التكويني (كن فيكون).

وأفعاله الإرادية على اختلاف أنماطها السلوكية خاضعة لإرادة الله التشريعية وأوامره ونواهيه الشرعية.

والفرق بين الإرادتين في التأثير وتحقق الفعل:

أن الإرادة التكوينية علة تامة لوقوع الفعل، فعند تعلقها بالفعل مع توافر شروط التأثير والإيجاد لا يتخلف الفعل عن الوقوع والحدوث بحال من الأحوال.

أما الإرادة التشريعية فليست علة تامة لوقوع الفعل، وإنما هي جزء من أجزاء العلة لوقوع الفعل، وليست هي الجزء الأخير الذي به تتم العلة فيصدر

عنها الفعل، وإنما الجزء الأخير الذي تتم به العلة فيصدر عنه الفعل هو إرادة الإنسان، فإن أراد الإنسان الفعل تمت العلة ووقع الفعل، وإن لم يرده لا يقع.

وبتعبير آخر:

إن الله أراد وقوع الفعل المأمور به شرعًا وأراد عدم وقوع الفعل المنهي عنه شرعًا، لكن إرادته تعالى هنا إرادة شرعية لا كونية، وترك تمامية العلة لاختيار الإنسان.

وذلك ليصح التكليف ويحسن الحساب وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب.

ومن هنا سميته بـ (الاختيار) للزوم وجود عنصر الاختيار في تحقق الفعل الإرادي من الإنسان.

واستدلوا على ذلك:

١ـ بأن هناك فرقًا واضحًا وضوحًا بديهيًا بين الفعل الإرادي للإنسان والفعل اللاإرادي.

ذلك أن الفعل الإرادي تابع للقصد والداعي فيستطاع فعله وتركه بخلاف الفعل غير الإرادي.

٢- بالآيات القرآنية الظاهرة في إسناد الفعل إلى الإنسان أمثال:

﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ ـ البقرة: ٧٩ ـ.

﴿حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ ـ الأنفال: ٥٣ ـ.

﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ ـ النساء: ١٢٣ ـ.

٣- بالأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام الدالة على الاختيار أو الأمر بين الأمرين، أمثال:

ما عن الإمام الصادق: «إن الله ـ عز وجل ـ خلق الخلق فعلم ما هم سائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به،

وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلاّ بإذن الله»[١].

ما عنه أيضًا: «قال رسول الله ﷺ: من زعم أن الله تبارك وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله»[٢].

ما عن محمد بن عجلان: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فوّض الله الأمر إلى العباد؟»

فقال: «الله أكرم من أن يفوّض إليهم».

قلت: «فأجبر الله العباد على أفعالهم؟»

فقال: «الله أعدل من أن يجبر عبدًا على فعل ثم يعذبه عليه»[٣].

ما عن الحسن بن علي الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: قال: «سألته، فقلت له: الله فوّض الأمر إلى العباد؟»

قال: «الله أعزّ من ذلك».

قلت: «فأجبرهم على المعاصي؟!»

قال: «الله أعدل وأحكم من ذلك».

ثم قال: «قال الله عز وجل: يا ابن آدم، أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني.

عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك»[٤].

---

(١) التوحيد ٣٥٩.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن ٣٦١.

(٤) م. س ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٤) الاكتساب (الكسب)

وهو عقيدة أهل السنة جميعًا أشعرية وماتريدية وسلفية، ففي كتاب (العقيدة الواسطية) لابن تيمية ما نصه: «للعبد قدرة وإرادة وفعل وهبها الله له، لتكون أفعاله منه حقيقة لا مجازًا.

«فهي من العبد كسبًا ومن الله خلقًا»[(١)].

وفي وصية الإمام أبي حنيفة ﷺ لأصحابه: «نُقِرُّ بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق.

فلما كان الفاعل مخلوقًا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة»[(٢)].

وفي كتاب (الإبانة) لأبي الحسن الأشعري: «إن أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾»[(٣)].

وقال الشهرستاني: «قال الأشعري: العبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرَّعْدَة والرَّعْشَة وبين حركات الاختيار والإرادة.

والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر.

فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة»[(٤)].

وفي كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعري: «واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق:

فقال قائلون: معنى إن الله خالق: إن الفعل وقع منه بقدرة قديمة، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلاّ خالق.

---

(١) ص ٦٣.
(٢) انظر: الطبقات السنية في تراجم الحنفية ١ / ٦٣.
(٣) ص ٩.
(٤) الملل والنحل ١ / ٩٦ - ٩٧.

ومعنى الكسب: أن يكون الفعل بقدرة محدثة. فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق. ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب.

وهذا قول أهل الحق»(١).

فمعنى الاكتساب أو الكسب أو كسب العبد: هو «أن العبد إذا صمّم العزم فالله يخلق الفعل فيه»(٢).

وأريد بهذا: «الجمع بنسبة ما يسمى خلقًا إلى الله تعالى، ونسبة ما يسمى كسبًا وطاعة ومعصية إلى العباد.

ولم يريدوا بكون الأفعال خلق الله تعالى نفي كونها أفعال العباد، كما لم يريدوا بكونها كسبًا للعباد نفي أنها خلق الله.

وبالجملة: فلم يريدوا نسبتها إلى الله تعالى وحده من كل جهة، إذ لم تكن كسبًا ولا طاعة ولا معصية، فإن الطاعة والمعصية من الله تعالى وحده محالان.

ولا أرادوا نسبتها إلى العباد وحدهم، لاعتقادهم أنها تسمى مخلوقة، وأن الخلق من العباد محال»(٣).

وفي كتاب (كشف المراد): «وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى هو المحدث لها، والعبد مُكْتَسِب، ولم يجعل لقدرة العبد أثرًا في الفعل، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وهذا الاقتران هو الكسب.

وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية صفتان واقعتان بقدرة العبد»(٤).

وخلاصته:

أن العبد عندما يختار الفعل (طاعة كان أو معصية) وتتعلق إرادته به يخلق الله الفعل في العبد بقدرته تعالى التي يحدثها فيه مقارنة للاختيار.

---

(١) ص ٥٣٨ - ٥٣٩.

(٢) إيثار الحق على الخلق ٣١٧.

(٣) م. ن ٣١٥ - ٣١٦.

(٤) ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

وبموازنته بالأمر بين الأمرين ننتهي إلى الفارق التالي:

- أن الإمامية يذهبون إلى أن الإنسان هو الذي يختار الفعل ويخلقه، ولكن بالقوة والقدرة الإنسانية التي منحها الله إياه.

- أن أهل السنة يذهبون إلى أن الإنسان هو الذي يختار الفعل أيضًا.

إلاّ أن الله تعالى هو الذي يخلقه عن طريق خلق القدرة الحادثة فيه المقارنة للاختيار.

وبموازنته مع الجبريين ننتهي إلى الفارق التالي:

- أن كلًا من الجبريين والكسبيين يذهب إلى أن الفعل من خلق الله تعالى.

إلاّ أن المجبّرة يقولون هو بقدرة الله القديمة.

والكسبيين يرون أنه بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله في العبد عند اختياره للفعل.

ومن هنا رأينا غير واحد من المؤلفين الكلاميين اعتد القائلين بالكسب من المجبرة.

ويشيع هذا بِشِكْل بارز في مؤلفات الإمامية الكلامية بنصهم على أن الأشاعرة جبريون.

واستدلوا على ذلك:

١ - بأن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى. ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد[١].

٢ - بالآيات الدالة على أن كل شيء هو مخلوق لله أمثال:

- ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ـ الرعد ١٣ ـ.
- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ـ الفرقان ٢ ـ.
- ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ.
- ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ ـ فاطر ٣ ـ.

---

(١) المواقف ٣١٢.

- ﴿لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ ـ الفرقان ٢٥ ـ.

(٥) الاستسلام

الاستسلام أو الاستسلام لله، تعبير أطلقه الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه (التفكير الفلسفي في الإسلام) على موقف السلف (الصحابة) من مشكلة القدر.

قال: «ورأي الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أن الله قد صرح بأنه أكمل دينه، وأتم نعمته على المسلمين، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما أتى به على الوجه الذي أتى به.

وقد أثبت القرآن وجود الله، وأثبت دليله، فهم يؤمنون بوجود الله، وتطمئن نفوسهم إلى دليل القرآن على وجوده، وكذلك الأمر في وحدانية الله وقدرته وبقية صفاته.

وقد استفاض القرآن في الاستدلال على رسالة الرسول، فهم يثبتونها ويستدلون بها استدل به القرآن.

وقد أثبت القرآن البعث وأقام عليه الدليل، فهم يثبتونه، ويقيمون عليه دليل القرآن.

يقتصر السلف إذن في الاستدلال على معرفة الله ووحدانيته وصدق الرسول ﷺ وعلى اليوم الآخر على ما ورد في الكتاب الكريم»[١].

ثم قال: «ذلك هو منهج السلف ومنهج من سار على طريقتهم، بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل، منها مشكلة القدر، ومشكلة الصفات.

أما مشكلة القدر فإنه قد ورد في القرآن آيات ربما تشعر بالجبر مثل:

- ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللهُ﴾.
- ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ ـ إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ـ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

---

(١) ص ١١٥.

- ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾.

وفيه آيات ربما تشعر بالاختيار:

- ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾.
- ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾.
- ﴿لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾.

ولكن إذا تتبعنا الأحاديث، وتتبعنا منزع كبار الصحابة، رأينا أن الاتجاه كان ينحو نحو الاعتقاد بأنه لا تطرف في العالم طرفة عين ولا تهب فيه نسمة هواء ولا يحدث فيه حادث صَغُرَ أو كَبُرَ إلاّ بإرادة وتقدير من الله سبحانه وتعالى.

ولقد ملأت فكرة الألوهية قلوبهم وسيطرت على نفوسهم، فاستسلموا لله خاضعين مؤمنين بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[(١)].

ثم قال: «هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله.

وإذا أردنا الدقة قلنا: إنه ليس موقف الجبر، وليس موقف الاختيار، وليس موقف الكسب، إنه موقف الاستسلام لله.

ويتمثل هذا الموقف فيما يروى عن علي ﵁ قال: «كنا في جنازة ببقيع الغرقد، فأتى رسول الله ﷺ فقعد وقعدنا حوله، وبيده مخصرة، فجعل ينكث بها الأرض، ثم قال: ما منكم من أحد إلاّ وقد كُتب مقعده من النار ومقعده من الجنة» فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا؟

فقال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل الشقاء.

ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾.

وإذا أنعمنا النظر في هذا الحديث وجدنا فيه نوعًا من الغرابة، أو نوعًا من الطرافة.

---

(١) ص ١٢٢ - ١٢٣.

وطرافته أو غرابته آتية من أنه مُرْبِك للجبريين، ومربك للاختياريين، ومربك للكسبيين.

فصدره يتجه للجبر، وفيما يتلو يأمر بالعمل، وينتهي الحديث بآية قرآنية ترشد إلى أن تيسير الله الصراط المستقيم للإنسان إنما هو مترتب على الإحسان والتقوى والتصديق بالحسنى.

ولكن الحديث في جملته لا يرشد إلاّ إلى الاستسلام لله»[1].

الموازنة

يرجع الخلاف في المسألة إلى مفارقات وقعت في منهج البحث، تمثلت في التالي:

١ - ما يبدو ظاهرًا من تنافٍ بين دلالات الآيات القرآنية الواردة في موضوع فعل الإنسان.

فقد رأينا أن المجبرة استدلوا بالآية الكريمة: ﴿**وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِ اللهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللهِ**﴾ ـ النساء ٧٨ ـ.

وفي مقابلها يستدل نفاة الجبر بالآية التي تليها وهي: ﴿**مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ**﴾ ـ النساء ٧٩ ـ.

والمفارقة المنهجية هنا هي: أن يستدل بهاتين الآيتين على فعل الإنسان وهما لا علاقة لهما به.

وذلك أن الحسنة والسيئة لم تستعملا بما لهما من مصطلح ترسخ مدلوله العلمي بعد عصر النزول وهو الطاعة والمعصية.

(١) ص ١٢٣ - ١٢٤.

وإنما استعملتا بما لهما من معنىً لغوي آخر، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان له أكثر من معنى لغوي يرجع في تعيين المقصود منه إلى القرائن المحتفة به سياقًا أو غيره.

والحسنة والسيئة كما تطلقان في اللغة على الطاعة والمعصية تستعملان أيضًا في النعمة والبلية، وهما هنا بمعنى النعمة والبلية بقرينة مناسبة النزول والسياق كما سيأتي.

جاء في (لسان العرب): «وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ أي نعمة، ويقال: حظوظًا حسنة، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ أي نعمة، وقوله: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ أي غنيمة وخصب ﴿وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ﴾ أي محْل»[١].

وفي معناهما اللغوي هذا «قال ابن عباس وقتادة: الحسنة والسيئة: السراء والضراء والبؤس والرخاء، والنعيم والمصيبة، والخصب والجدب.

وقال الحسن وأبو زيد: هو القتل والهزيمة، والظفر والغنيمة»[٢] وفي مناسبة نزولها يقول الطبرسي: «اختلف في من حكي عنهم هذه المقالة:

فقيل: هم اليهود، قالوا: ما زلنا نعرف النقص في أثمارنا ومزارعنا منذ قدم علينا هذا الرجل. عن الزجاج والفراء.

فعلى هذا يكون معناه: وإن أصابهم خصب ومطر قالوا: هذا من عند الله، وإن أصابهم قحط وجدب، قالوا: هذا من شؤم محمد، كما حكى عن قوم موسى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾ ـ الأعراف ١٣١ ـ، ذكره البلخي والجبائي، وهو المروي عن الحسن وأبي زيد.

وقيل: هم المنافقون: عبد الله بن أُبيّ وأصحابه الذين تخلفوا عن القتال يوم أُحُد، وقالوا: الذين قتلوا في الجهاد لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا.

---

(١) انظر: مادة: حسن.

(٢) مجمع البيان ٥ / ١٦٦ - ١٦٧.

فعلى هذا يكون معناه: إن يصبهم ظفر وغنيمة قالوا: هذا من عند الله، وإن يصبهم مكروه وهزيمة قالوا: هذه من عندك يا محمد بسوء تدبيرك، وهو المروي عن ابن عباس وقتادة.

وقيل: هو عام في اليهود والمنافقين، وهو الأصح.

وقيل: هو حكاية عمن سبق ذكره قبل الآية وهم الذين يقولون ربنا لم كتبت علينا.

وتقديره: وإن تصب هؤلاء حسنة يقولوا: هذه من عند الله»[1] أما قرينة السياق فهي إسناد فعل الإصابة إلى الحسنة والسيئة، ومعناه: إن الحسنة والسيئة هما اللتان وقعتا على الإنسان وأصابتاه، فلو كانتا بمعنى الطاعة والمعصية لأسند فعل الإصابة إلى الإنسان وأوقع على الحسنة والسيئة، فيقال: أصاب الإنسان حسنة، وأصاب الإنسان سيئة لأن الإنسان هو الذي يفعل الطاعة والمعصية.

وهذا هو أسلوب القرآن الكريم في استعمال الفعل المذكور، قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللهِ﴾ ـ النساء ٧٣ ـ، وقال تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ﴾ ـ التوبة ٥٠ ـ.

فالفضل بمعنى الحسنة مفهومًا واستعمالًا، والمصيبة بمعنى السيئة مفهومًا واستعمالًا أيضًا.

وعليه: لا تنافي بين الآيتين، كما أنهما ليستا من شواهد الجبر والاختيار، فالاستدلال غير ناهض بالإثبات.

ويرجع سبب الاستدلال بهما هنا إلى توهم أن المراد بالحسنة والسيئة في الآيتين: الطاعة والمعصية، وهذا من الخطأ في المنهج، كما أشرت.

٢- فصل الآية عن قرينة السياق التي تتدخل تدخلًا مباشرًا وأساسيًا في بيان وتحديد المعنى المقصود منها.

---

(١) م. ن ١٦٦.

وهذا كما في الآية: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ـ الصافات ٩٦ ـ. فإن الآية وردت في قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع أصنام قومه، وفي السياق التالي: ﴿فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ * فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ * فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ * قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

فإن اقتران الآية ـ موضوع البحث ـ بالآية التي قبلها دليل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الأصنام التي ينحتونها ويعبدونها.

والمقصود بخلق الله تعالى للأصنام هو خلق المادة التي تُصنع منها كالحجر وأمثاله.

أما تجسيم المادة على شكل صنم فهو من صنع الإنسان من غير شك، ويدل عليه قوله: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ حيث أسند النحت وهو خلق الصنم إليهم أي إلى الإنسان.

وهو من أسلوب القرآن الكريم في مثله، ومنه:

- ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾ ـ سبأ: ١٣ ـ.
- ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ﴾ ـ هود ١٣ ـ.
- ﴿أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ﴾ ـ سبأ ١١ ـ.

فإن مادة هذه الأشياء المذكورة في الآيات الكريمات هي من خلق الله تعالى، وتجسيمها على شكل محاريب وتماثيل وجفان وقدور وفلك ودروع هي من خلق الإنسان وعمله وصنعه.

وعليه لا دلالة فيها على أن الله تعالى خالق لفعل الإنسان.

وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ـ الأنفال ١٧ ـ.

ذلك أن الآية الكريمة نزلت في مناسبة وقعة بدر، تلك الوقعة التي لم تكن فيها القوى الحربية متكافئة بين المسلمين والمشركين:

فعدد المسلمين ٣١٣ وعدد المشركين ٩٥٠.

وأفراس المسلمين ٣ وأفراس المشركين ١٠٠.

وإبل المسلمين ٧٠ وإبل المشركين ٧٠٠.

فالمسلمون قلة في العدد والعُدَّة والمشركون كثرة في العَدد والعُدد، وحالةٌ حربية كهذه لا يتوقع النصر فيها للقلة بحسب ظواهر مجريات الأمور.

لولا دعاء الرسول ﷺ واستغاثة المسلمين بالله تعالى واستجابته لهم، كما أخبر القرآن الكريم بقوله: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلاَّ بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ * إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلآئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُواْ الرَّعْبَ فَاضْرِبُواْ فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ ـ الأنفال ٩ ـ ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ.

فالاستجابة من الله تعالى تمثلت كما أخبر به القرآن الكريم في التالي:

١ - الإمداد بألف مقاتل من الملائكة متتابعين.

٢ - البشرى بالنصر لتطمئن قلوب المسلمين.

٣ - إلقاء النعاس على المسلمين أمنًا منه تعالى ليرفع به خوفهم الذي دخل نفوسهم بسبب قلتهم وكثرة عدوهم.

٤ - إنزال المطر لتطهير أبدان المسلمين من الحدث ولإذهاب رجز الشيطان من نفوسهم، والربط على قلوبهم بالوثوق بلطف الله بهم، وتثبيت أقدامهم لئلا تسوخ في الرمل.

٥ - الإيحاء إلى الملائكة بتثبيت قلوب المسلمين بإعانتهم في القتال.

٦ - إلقاء الرعب في قلوب المشركين.

يضاف إليه ظهور المعجز على يدي رسول الله ﷺ بتناوله حفنة من الحصى والتراب ورميها في وجوه المشركين فشاهت بها ذلًا.

والمعجز لا يكون إلاّ بفعل الله تعالى.

فإذا قارنا هذه الأفعال من الله تعالى التي أدت إلى انتصار المسلمين وكسبهم المعركة، وأفعال المسلمين رأيناها أبعد تأثيرًا وأقوى مفعولًا.

وإلى هذا قصد قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ ـ آل عمران ١١٩.

فعندما تقول الآية: ﴿لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ﴾، تقول: إن فعلكم القتل إذا قورن بقتل الله لهم بواسطة الملائكة والتأييد بالنصر يكون فعلكم كأنه لا فعل بمقايسته بفعل الله تعالى.

فإذن هناك قتل من الله وقتل من المسلمين، وليس نفيًا لقتل المسلمين ونسبته لله تعالى، وإنما هي مقابلة بين الفعلين.

أما الرمي بالحصى من قبل الرسول فإنه من المعجز الذي جرى على يد الرسول.

والمعجز لا يكون إلاّ من الله تعالى.

فالمراد به أن الرمي الحاصل من الرسول لم يكن بتأثير فعل الرسول وإنما هو بتأثير فعل الله تعالى لأنه على نحو الإعجاز.

فلم يكن هناك فعلان نفي أحدهما وأثبت الآخر، وإنما هو فعل واحد، وهو فعل الله تعالى، ولأنه معجزة للرسول أجراه الله تعالى على يديه.

فليس في الآية نفي لفعل الإنسان ونسبته إلى الله تعالى.

ومن هنا ينبغي أن يعلم «أن النصوص القرآنية لا تدرك حق إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فحسب.

إنما تدرك أولًا ـ وقبل كل شيء ـ بالحياة في جوّها التاريخي والحركي وفي واقعيتها الإيجابية وتعاملها مع الواقع الحي.

وهي ـ وإن كانت أبعد مدى وأبقى أثرًا من الواقع التاريخي الذي جاءت تواجهه ـ لا تنكشف عن هذا المدى البعيد إلاّ في ضوء ذلك الواقع التاريخي»[١].

٣- اعتماد العموم في آيات الخلق، مثل قوله تعالى:

- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.
- ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

من دون الرجوع إلى مخصصاته العقلية والشرعية، التي تتمثل في أن العقل لا يجوّز، بل ينفي نسبة الظلم إلى الله تعالى لمنافاة ذلك لعدله وكماله المطلق.

وكذلك القرآن الكريم في أمثال الآيات التاليات:

- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ﴾ ـ هود ١٠١ ـ.
- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُون﴾َ ـ النحل ١١٨ ـ.
- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ ـ الزخرف ٧٦ ـ.
- ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ـ آل عمران ١١٧ ـ.
- ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ـ النحل ٣٣ ـ.
- ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ـ النساء ٤٠ ـ.
- ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ـ يونس ٤٤ ـ.
- ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ ـ الكهف ٤٩ ـ.
- ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ـ التوبة ٧٠ ـ.
- ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ ـ آل عمران ١٠٨ ـ.
- ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ ـ غافر ٣١ ـ.
- ﴿وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ـ آل عمران ١٨٢ ـ.
- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ـ فصلت ٤٦ ـ.
- ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ـ ق ٢٩ ـ.

---

(١) في ظلال القرآن.

وإلى جانب هذه الآيات هناك آيات أخرى تنفي نسبة الشر إلى الله تعالى، وثالثة تنسب فعل الشر إلى الإنسان وإلى الشيطان. وهذه كسابقتها في نفي الظلم عنه تعالى، وهي أمثال:

- ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ ـ البقرة: ٢٠٥ ـ.
- ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾ ـ الأعراف: ٢٧ ـ.
- ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ ـ النحل: ٩٠ ـ.
- ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ ـ العنكبوت: ١٧ ـ.
- ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ ـ القصص: ١٥ ـ.
- ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلًا بَعِيدًا﴾ ـ النساء: ١١٦ ـ.
- ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلًا بَعِيدًا﴾ ـ النساء ١٣٦ ـ.
- ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلًا مُّبِينًا﴾ ـ الأحزاب ٢٦ ـ.
- ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ ـ طه ٧٩ ـ.
- ﴿رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ ـ فصلت ٢٩ ـ.
- ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ ـ الشعراء ٩٩ ـ.
- ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءنِي﴾ ـ الفرقان ٢٩ ـ.
- ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ ـ الأحزاب ٦٧ ـ.

فإذن لا بدَّ من التخصيص هنا باستثناء وإخراج ما هو ظلم وشر وقبيح من أفعال الإنسان عن عموم (كل شيء) بهذا المخصص العقلي الشرعي.

وعليه تكون أفعال الإنسان المشمولة بعنوان الظلم مستثناة من هذا العموم.

ولاستثناء وإخراج أفعال الإنسان الأخرى، وهي الأفعال التي ليست بظلم يُرجع إلى المخصص العقلي القائل بان نسبة خلق أفعال الإنسان الاختيارية إلى الله

تعالى يلزم منه بطلان الأمر والنهي والطاعة والمعصية والثواب والعقاب وبعث الرسل وإنزال الكتب.

ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له إيّاك إيّاك أن تبتل بالماء

فتعلق الأوامر والنواهي الشرعية بأفعال الإنسان دليل على أن أفعاله مخلوقة له.

ونخلص من هذا إلى أن أفعال الإنسان مستثناة من العموم بالتخصيص المذكور.

على أننا نستطيع أن نذهب إلى أن سلوك الإنسان الاختياري بما أنه خاضع تشريعيًّا إلى الأوامر والنواهي الشرعية لا ينفك في وجوده عن تحققه في مجالين متلازمين هما:

١- المجال الواقعي.

٢- المجال الاعتباري.

والفعل في المجال الواقعي هو من الله تعالى لأنه لا يتحقق في الواقع الخارجي إلاّ عن طريق القوة التي أودعها الله تعالى في الإنسان وبتغريز دوافعه الفطرية لإيجاده في النفس الإنسانية، وهو ما تسميه الآية الكريمة بالإلهام ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.

وفي المجال الاعتباري هو من الإنسان وحده وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، وهو الذي يقال له طاعة ومعصية، وعليه يترتب الثواب والعقاب.

فالفعل - خيرًا كان أو شرًا - وقع باختيار الإنسان وبقدرته الإنسانية.

ومن المعلوم أن قدرة الإنسان مخلوقة لله تعالى، ومعلولة لقدرة الله سبحانه.

وبهذا التسلسل الطولي في العلل والمعلولات - الفعل معلول ومخلوق لقدرة الإنسان مباشرة - وقدرة الإنسان مخلوقة ومعلولة للقدرة الإلهية يكون الفعل بهذا التسلسل العِلِّي مخلوقًا لله تعالى.

ولا جبر في ذلك ولا قهر لتخلل عنصر الاختيار شرطًا في صدور الفعل عن القدرة الإنسانية.

ولنضرب لهذا مثالًا ابتغاء توضيحه: (الاتصال الجنسي):

إن الاتصال الجنسي بين الرجل والمرأة ـ بمعنى مباشرة الفعل ـ أمر واقعي، وكونه نكاحًا أو سفاحًا أمر اعتباري.

واعتداده طاعة أو معصية، واعتداد تعلق الثواب أو العقاب به لا بلحاظ أنه اتصال جنسي، وإنما بلحاظ كونه نكاحًا أو سفاحًا.

فباعتباره اتصالًا جنسيًّا صادرًا عن قدرة الإنسان وهي مخلوقة لله تعالى يدخل في عموم خلق الله لكل شيء عن طريق هذا التسلسل العللي.

وباعتبار اختياره طاعة أو معصية يخرج من العموم بالمخصص المذكور.

ويبدو أن القائلين بأن فعل الإنسان مخلوق لله وبقدرته القديمة وحدها وهم الجبرية، والقائلين بأن فعل الإنسان مخلوق لله بقدرته القديمة ومكسوب للإنسان بقدرته الحادثة وهم السنة، لم يقولوا بأنه مخلوق للإنسان في الوقت الذي هو مخلوق لله، للزومه توارد علتين على معلول واحد.

ولكن عندما ندرك أن هناك فرقًا بين توارد العلتين على المعلول الواحد تواردًا طوليًّا بمعنى أن يكون المعلول صادرًا عن علة، وتلك العلة معلولة لعلة أخرى، بحيث يكون المعلول الأول معلولًا لعلته المباشرة، ومعلولًا لعلتها بواسطتها، فيكون على هذا معلولًا لعلتين تواردتا عليه ولكن في تسلسل طولي، وهذا غير محال .. وبين توارد العلتين على المعلول الواحد تواردًا عَرْضيًا بمعنى أن كلًا من العلتين علة مباشرة للمعلول، والمعلول صادر عن كل منهما مباشرة، وهذا هو المحال، وليس منه مسألتنا، بل هي من التوارد العللي الطولي.

كما أنه يجب أن يفرق في العلل الطولية بين الفاعل بمعنى ما منه الوجود، والفاعل بمعنى ما به الوجود.

فالعلة المباشرة هي ما به الوجود فيصح نسبة الفعل إليها على هذا الأساس.

والعلة الأولى في سلسلة العلل هي ما منه الوجود، وأيضًا يصح نسبة الفعل إليها على أساس أن الوجود منها.

وعليه إن أريد من قولهم: إن الله خالق كل شيء، يعم خلقه لأفعال الإنسان، بمعنى أن قدرة الله تعالى في طول قدرة الإنسان التي هي الخالق المباشر للفعل، لا خلاف في ذلك.

وإن أرادوا أن الله الخالقُ المباشرُ لفعل الإنسان، والإنسان ليس له إلاّ الاختيار فقط.

فبالإضافة إلى أنه لا دليل عليه هو عين الجبر المتنازع فيه والمرفوض بداهةً، لاستلزامه الجبر على العقاب، وهو الظلم الذي أكد القرآن الحكيم والعقل السليم نفيه وتنزيه الله عنه.

٤- تناول الآيات التي تنسب في ظاهرها الإضلال إلى الله تعالى من دون مقارنتها بما مرَّ من آيات نفي الظلم عن ساحته تعالى وتنزيهه عن الإضلال ونحوه.

ومن هذه الآي:

- ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللهُ﴾ ـ النساء ٨٨ ـ.
- ﴿فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللهُ﴾ ـ الروم ٢٩ ـ.
- ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ ـ الجاثية ٢٣ ـ.
- ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء﴾ ـ الأعراف ١٥٥ ـ.
- ﴿مَن يُضْلِلِ اللهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ ـ الأعراف ١٨٥ ـ.
- ﴿طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾ ـ النحل ١٠٨ ـ.
- ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ ـ الأنبياء ٣٦ ـ.
- ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ ـ آل عمران ٨ ـ.

- ﴿مَن يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ - الكهف ١٧ -.

ذلك أن هذه الآيات متى قورنت مع تلك لا بدَّ من التماس وجه آخر في تفسيرها غير ما يتراءى من ظاهرها من معنى للإضلال الذي هو ضد الهداية؛ لأن حملها على هذا المعنى يتنافى وما ثبت بالبرهان القاطع من أن الله تعالى لا يظلم أبدًا، ولا يأمر بغير الخير ولا يدل إلاّ على هدى.

وقد وُجهت بأن المراد بها: أن الإضلال هنا بمعنى سلب عنايته تعالى وتوفيقه ممن يراه غير مستحق لهما فيقطع إفاضة الخير عليه والهداية إليه.

يقول الشيخ البلاغي: «المراد من الإضلال في هذه الموارد هو قطع العناية عن المتمرد في جذبه إلى الإيمان والصلاح، وذلك لأجل خروجه بتمرده عن كونه أهلًا للعناية والتوفيق»[1].

وقد ورد في غير دعاء من الأدعية المأثورة طلب العبد أن يشمله الله تعالى بعنايته الدائمة، كما في هذا الدعاء: «يا حي يا قيوم برحمتك استغيث، لا تكلني إلى نفسي طرفة عين، وأصلح شأني كله».

وإذا رجعنا إلى معجمات اللغة نتعرف معنى الإضلال لنرى ما يناسب الموضوع، وجدناها تذكر من معانيه ما يلي :

١- أضله: وجده ضالًا، تقول: (أضللت الشيء) إذا وجدته ضالًا، كما تقول: (أحمدتُه وأبخلتُه) إذا وجدته محمودًا وبخيلًا. ومنه الحديث: «إن النبي ﷺ أتى قومه فأضلهم» أي وجدهم ضُلاَّلاً غير مهتدين إلى الحق[2].

٢- أضله: جعله ضالًا.

فالآي التي ورد فيها الإضلال بصيغة الفعل الماضي (أضل) يمكن حملها على معنى الوجدان من غير عناء تأويل أو تكلف، بتفسير أن من وجده الله تعالى

---

(١) الرحلة المدرسية ٣٧٧.

(٢) انظر: اللسان: مادة ضلل.

ضالًا فلا يهديه إلاّ هو سبحانه ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ بشموله له بعنايته وتوفيقه، ذلك أن من لا تشمله العناية الإلهية لا يستطيع أحد هدايته، وهو واضح.

ويمكن حملها على معنى الجعل كما هي في صيغة المضارع (تُضل) و(يضلل) وفي الألفاظ الأخرى (طبع) و(لا تزغ).

وهنا نقول: قد يراد بالجعل هنا الجعل التكويني، وقد يراد به الجعل التشريعي.

فالجعل التشريعي على نمط الدعاء القائل: «اللهم أغنني بحلالك عن حرامك» أي ما جعلته حرامًا شرعًا.

فتكون (أضل) و (يضل) بمعنى جعل و يجعل تشريع الضلال.

والجعل التكويني هو جعل القوة التي يقتدر بها الإنسان على فعل الضلال في تكوينه ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾.

فمتى فعل الإنسان الضلال كان ضلاله معلولًا لقدرته المعلولة لقدرة الله تعالى الواردة في طولها، ويصح ـ كما تقدم ـ نسبة الفعل إلى كل علة من علله التسلسلية.

وننتهي من هذا إلى أن هذه الآي وأمثالها لا دلالة فيها على الجبر.

٥- تفسير الآية وفق المعنى المشهور لمفرداتها من دون مقارنته بالمعاني الأخرى للمفردة وتعيين المناسب للمعنى الجملي للآية.

وجاء هذا في مثل الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ ـ الإسراء ١٦ ـ.

إن تفسير (أمرنا) هنا بالأمر الإنشائي (الطلب من العالي إلى الداني) وتقدير أن المأمور به هو الفسق بقرينة (ففسقوا) لتتم دلالتها على الجبر يتنافى وما قدمنا من أن الله تعالى عادل حكيم يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

وقد وُجّه تفسيرها بأن الأمر فيها مطلق، وتقييده بالفسق غير جائز لما تقدم.

وعليه لا بدَّ من تقييده بما يتناسب وعدل الله تعالى وحكمته، وهو أن يكون «المراد: أمرنا المترفين بأوامر الصلاح والعدل والإحسان فخالفوا أوامر الحق وفسقوا»[١].

وكما قلت، فإننا إذا رحنا نلملم معاني (أمَرَ) من مظانه في كتب اللغة والأدب سنجد أن من معاني (أَمَرَ): (كَثَّرَ) من التكثير والكثرة.

قال أبو علي القالي في أماليه: «وأنشدنا أبو زيد:

أُمُ جَوَارٍ ضَنْئُوها غيُر أَمِرْ

ضنئوها: نسلها.

وأَمِرَ المالُ وغيره يَأْمرُ أَمَرَةً وأمَرًا إذا كثر، قال الشاعر:

والإثـم مــن شر مـا يـصال بـه   والبركـــات لغيـــث نبتُـــهُ أَمِـــر

ويقال في مَثَل: (في وجه مالك تعرف أَمْرَتَه) وأَمَرَتَه، أي نماءه، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ أي كثّرنا، وقال أبو عبيدة: يقال: خير المال نخلة[٢] مأبورة أو مهرة مأمورة: فالمأمورة: الكثيرة الولد، من آمرها اللهّ. أي كثّرها»[٣].

وفي مجاز القرآن لأبي عبيدة: «﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾: أي أكثرنا مترفيها، وهي من قولهم: قد أَمرَ بنو فلان، أي كثروا، فخرج على تقدير قولهم: علم فلان وأعلمته أنا ذلك، قال لبيد:

كـــل بنـــي حـــرةٍ قُـــصارهُم   قُـــلُّ وإنْ أكثـــرتْ مـــن العـــددِ
إن يغبطـــوًا يهبطـــوا وأن أَمِـــروا   يومًا يـصيروا للهُلْـك والنفـد[٤]

(١) الرحلة المدرسية ٣٨١.

(٢) في الأمالي (سكة) وتصويبها من مجاز القرآن ١/ ٣٧٣.

(٣) الأمالي ١ / ١٠٣.

(٤) مجاز القرآن ١/ ٣٧١ – ٣٧٣ ، وانظر: لسان العرب – مادة: أمر.

فالمناسب أن تفسير عبارة (أمرنا) بـ (كثّرنا)، وذلك أن الترف من لوازم الغنى، والغنى إذا فشا وانتشر نتج عنه الطغيان ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ ـ العلق ٦ ، ٧ ـ، والطغيان من بطر المعيشة الموجبة للإهلاك ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ ـ القصص ٥٨ ـ.

وفي ضوئه: ليس في الآية موضوع البحث ما يدل على جبر أو قهر.

٦- دراسة الموضوع من الموضوعات القرآنية بالاقتصار على جانب منه من غير الرجوع إلى الجوانب الأخرى للموضوع، وذلك مثل دراسة موضوع تعليق القرآن مشيئة الإنسان على مشيئة الله تعالى. كما في الآي التالية:

- ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ـ الكهف ٢٣ ـ.
- ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ـ الإنسان ٢٩ ـ .
- ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ـ المدثر ٥٦ ـ .
- ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ـ الأنعام ١١١ ـ .

فإن التعليق الظاهر من هذه الآي الكريمة نجده أيضًا في آيات الإذن وآيات التوكل، مثل:

- ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ـ إبراهيم: ١١ ـ.
- ﴿وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ـ المجادلة: ١٠ ـ.
- ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ ـ آل عمران ١٥٩ ـ.
- ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ ـ يونس ١٠ ـ.
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ ـ النساء ٦٤ ـ.
- ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ ـ البقرة ١٠٢ ـ.

فإن آي المشيئة إذا نظرت في إطار أمثالها من آي الإذن وآي التوكل يبين المقصود منها بوضوح لأن القرآن يفسر بعضه بعضًا، وتعضد آية الأخرى.

وهي ـ كما تعرب عن ذلك ظواهرها ـ ترمي إلى أن تلفت نظر الإنسان إلى فعله الذي يوقعه بقدرته غير مستقل عن قدرة الله تعالى.

فكما أن قدرته معلولة لقدرة الله تعالى في أصل وجودها هي أيضًا مفتقرة في استدامة وجودها واستمرار بقائها إلى مدد فيضه تعالى. فلا حول ولا قوة للإنسان إلاّ من حول الله وبقوته.

ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يفعل الفعل إذا تعلقت إرادة الله بخلافه، أو سلبته قدرة الله تعالى قدرته على الإتيان بالفعل.

فكل فعل يعزم الإنسان على الإتيان به ينبغي له أن يضع نصب عينيه أنه لا يقوى على الإتيان به إلاّ إذا كان معه مدد الفيض الإلهي واستمرارية القوة القادرة على الفعل التي خلقها الله تعالى فيه.

فهذا اللون من الاستثناء ﴿**إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ**﴾، ﴿**إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾، وكذلك الترغيب في التوكل والأمر به يشير إلى أن العلل والأسباب الواردة في طول القدرة الإلهية، كما هي مفتقرة إليها في أصل وجودها، هي أيضًا مفتقرة إليها في استدامة وجودها، واستمرارية بقائها.

ويقول الشيخ البلاغي توضيحًا لمعنى الآية ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ**﴾: «لم يقيّد القرآن إرادة الإنسان ولم يعلّق فعله بأنواعه على مشيئة الله، بل لم يعلق إلاّ الفعل الذي يجزم الإنسان بغروره أنه سيفعله بقدرته في المستقبل مع غفلته عن كونه عرضة للموت والمرض والعوائق وتغيّر الأمور. .

فالقرآن يوبخ الإنسان على اغتراره بما عنده في وقته من القدرة فيتوهم بغروره بقاءه في المستقبل ويجزم بأنه يفعل غدًا.

كأنه ليس له إله يغيّر الأمور و يقدّر عليه الموت والمرض والعوائق.

ويستلفته بتعليمه الراقي إلى دوام الاعتراف بعجزه وأن بقاء قدرته ومتعلقات إرادته ومواضيع فعله إنما هو بقدرة الإله العظيم المتصرف في العالم وبمشيئته»[١].

وننتهي من هذا كله ـ وقد ضم نماذج مختلفة من الآيات الكريمة المرتبطة بموضوع إرادة الإنسان ـ إلى أنه ليس في القرآن الكريم ما يدل على الجبر، كما أنه ليس فيه ما يدل على التفويض.

أما فكرة الكسب فهي الأخرى لا دليل عليها من القرآن الكريم؛ لأن نسبة خلق فعل الإنسان إلى قدرة الله القديمة هي عين الجبر ولا دليل عليه من القرآن الكريم كما رأينا.

ونسبة الفعل عند الاختيار إلى قدرة الإنسان الحادثة التي يخلقها الله فيه عند الاختيار لا دليل عليه من القرآن إذ لم يمر علينا شيء مما قد يشير إليه ـ ولو من بعيد ـ من النصوص القرآنية، كما أنه لا دليل عليه من العقل.

ومنه يتضح أن ما ذهب إليه الإمامية تبعًا لأئمة أهل البيت عليهم السلام من أن فعل الإنسان أمر بين الجبر والتفويض، أو منزلة بينهما مأخوذ من القرآن بنظرة شمولية اعتمدت المقارنة والموازنة إلى ما تضمنته مختلف الآيات في الموضوع.

أما مذهب الاستسلام فهو مذهب التوقف عن إعطاء الرأي في المسألة، وقد مر بنا بيان هذا عند الكلام على المنهج النقلي.

ولا أرى مبررًا لاتخاذ موقف الصحابة دليلًا.

وذلك لأن توقف الصحابة عن الخوض في المسائل المشكلة من قضايا العقيدة لا يرجع إلى سبب ديني كما أفاده الشيخ محمود وأمثاله، وإنما إلى سبب اجتماعي تاريخي وهو أن الحضارة الإسلامية كانت في أيام الرسول وعهود الخلفاء الثلاثة من الراشدين في دور التلقي.

---

(١) الرحلة المدرسية ٣٨١.

ذلك أن الحضارة الإسلامية مرت منذ انبثاقها في عصر الرسالة حتى نضج الفكر الإسلامي العلمي التقنيني في العصر العباسي بثلاث مراحل أو ثلاثة أدوار:

١ - مرحلة التلقي

وكانت في عصر الرسول والخلفاء الثلاثة من الراشدين، فقد كانت الظاهرة العامة لعلاقة المسلمين في هذه المرحلة بالحضارة الإسلامية وتفاعلهم معها صلة تلق وحفظ وتطبيق.

ومن طبيعة التلقي الذي يستلزم التطبيق أن لا يكون فيه التقنين العلمي في تأصيله وتفريعه وتحليلاته وتأويلاته لئلا تطول المسافة بين التعلم والتطبيق.

مضافًا إلى انشغال الصحابة في هذه المرحلة بالغزوات والسرايا والفتوح لنشر الإسلام.

كما أن من العوامل الأخرى التي ساعدت على عدم الخوض في مثل هذه المسائل من قبل الصحابة في هذه المرحلة افتقادهم عنصر التحدي والإثارة، ففي هذه المرحلة لم يكن هناك تفاعل وصراع بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى بما يمثل ظاهرة واضحة وعامة.

٢ - مرحلة التأسيس العلمي

وبدأت في عهد حكم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فكان ـ على سبيل المثال ـ ابن عباس يبذر بذور التفسير الإسلامي، وكان أبو الأسود الدؤلي ـ بتوجيه من الإمام ـ يضع بدايات علم النحو العربي، وكان الإمام في خطبه وأجوبته يرسخ قواعد العقيدة الإسلامية وينشر أفكارها بلغة وأسلوب عاملين ـ بدورهما ـ على تكوين علم التوحيد.

وكان هنا وهناك آخرون من الصحابة والتابعين يقومون بمثل هذه الأعمال التي تقوم بوظيفة وضع الأسس لإشادة بناء العلوم الإسلامية.

وفي هذه المرحلة كان الصحابة يثيرون ويبحثون مشكلة القدر، وفي طليعتهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ولأنه من أهل البيت وصحابي أيضًا يأتي عطاؤه قولًا وفعلًا في القدر المتيقن من الحجية.

٣- مرحلة البناء العلمي

وكانت هذه في العصر العباسي.

على أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من حيث الوثاقة والمعرفة.

والوثيقة التي خلفها لنا الإمام أمير المؤمنين في الاعتماد على نقلة الحديث من الصحابة، ورسم فيها المنهج الذي ينبغي أن يتبع في الأخذ عنهم هي خير ما يعتمد عليه ويستند إليه ويلتزم به.

وهي:

«قال له سليم بن قيس: إني سمعت سلمان وأبا ذر والمقداد يتحدثون بأشياء من تفسير القرآن والأحاديث والروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم سمعتُ منك تصديق ذلك ورأيتُ في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن والأحاديث والروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله يخالفونها فيكذب الناس متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قد سألتَ فافهم الجواب، إن في أيدي الناس حقًا وباطلًا وصدقًا وكذبًا وناسخًا ومنسوخًا وعامًا وخاصًا ومحكمًا ومتشابهًا وحفظًا ووهمًا، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته كذبًا كثيرًا حتى قام خطيبًا فقال: «أيها الناس قد كثر عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمدًا فليتبوء مقعده من النار»، وكذلك كذب عليه بعده.

إنما أتاك بالحديث أربعة ليس لهم خامس:

١- رجل منافق يظهر الإيمان متصنع بالإسلام لا يَتَأَثَّم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله مُتَعَمِّدًا.

ولو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: قد صحب رسول الله ﷺ ورآه وسمع منه، فأخذوا منه وهم لا يعرفون حاله.

وقد أخبر الله - جل وعز - عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بأحسن الهيئة فقال: ﴿إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾.

ثم تفرقوا من بعده وبقوا واختلفوا وتقرّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب فولوهم الأعمال والأحكام والقضاء، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا بهم الدنيا.

وقد علمت أن الناس مع الملوك أتباع الدنيا، وهي غايتهم التي يطلبون إلاّ من عصم الله.

فهذا أحد الأربعة.

والثاني: رجل سمع من رسول الله ﷺ شيئًا ووهم فيه ولم يحفظه على وجهه ولم يتعمد كذبًا، فهو في يده يعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ.

ولو علم الناس أنه وهم لم يقبلوه.

ولو علم هو أنه وَهِم لرفضه ولم يعمل به.

فهذا الثاني.

والثالث: رجل سمع من رسول الله ﷺ أشياء أمر بها ثم نهى عنها وهو لم يعلم النهي، أو نهى عن شيء ثم أمر به ولم يعلم الأمر، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ.

فلو علم الناس (وهو) أنه منسوخ لرفضه الناس ورفضه هو.

فهذا الرجل الثالث.

والرابع: رجل لم يكذب على الله وعلى رسوله، يبغض الكذب خوفًا من الله وتعظيمًا لرسوله ﷺ، ولم يتوهم، ولم ينسَ، بل حفظ ما سمع فجاء به على وجهه لم يزد فيه ولم ينقص، حفظ الناسخ وعمل به والمنسوخ ورفضه.

فإنَّ أمر الرسول ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه، يكون من رسول الله ﷺ الأمر له وجهان، عام وكلام خاص مثل القرآن، وقد قال الله جل وعز: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾.

فكان يسمع قوله من لم يعرفه ومن لم يعلم ما عنى الله به.ورسوله ﷺ ويحفظ ولم يفهم.

وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله عن الشيء ويستفهمه، كان منهم من يسأل ولا يستفهم حتى لقد كانوا يحبون أن يجيء الإعرابي أو الطاري أو الذمي فيسأل حتى يسمعوا ويفهموا.

ولقد كنتُ أنا أدخل كل يوم دخلة فيخليني معه أدور فيها معه حيثما دار، علم ذلك أصحابه أنه لم يصنع ذلك بأحد غيري، ولربما أتاني في بيتي، وإذا دخلتُ عليه منازله أخلاني وأقام نساءه، فلا يبقى أحد عنده غيري.

كنتُ إذا سألتُ أجابني، وإذا سكتُّ وَفَنِيَتْ مسائلي ابتدأني.

وما نزلت عليه آية في ليل ولا نهار ولا سماء ولا أرض ولا دنيا ولا آخرة ولا جنة ولا نار ولا سهل ولا جبل ولا ضياء ولا ظلمة، إلاّ أقرأنيها وأملاها عليّ فكتبتها بيدي، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها، وأين نزلت وفيم نزلت إلى يوم القيامة»[(١)].

على أننا يجب علينا أن لا ننسى هنا قيمة العقل وقدسية التفكير في الإسلام وتأكيد القرآن الكريم على ذلك بشكل عادت معه هذه الظاهرة من سماته البارزة وشاراته الواضحة.

وهكذا دعوة تتنافى وما استنتجه الشيخ محمود من وجوب الاستسلام والتوقف.

لأننا إذا التزمنا منهج الاستسلام أسلمنا إلى مخالفة القرآن الكريم في دعوته إلى استعمال العقل، وإلى التفكر والتدبر.

---

(١) تحف العقول ١٣٦ - ١٣٨.

والعقلانية ليست وليدة الفلسفة ولا علم الكلام وإنما هي طبيعة البشر التي أقرها القرآن الكريم، وطبقها في استدلاله على وجود الله ووحدانيته وكماله المطلق وعظمته المتفردة.

ومن الطريف أن ينقل الشيخ محمود بعض آي القرآن ذات المنهج العقلي في الاستدلال ولا يلتفت إلى ذلك[١].

وعلى هذا النهج القرآني سار أهل البيت عليهم السلام، وما أعظم ما قاله الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يثني على أهل البيت في التزامهم هذا المنهج القرآني القويم، قال: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية ، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل».

وما جاء من أحاديث منسوبة إلى الرسول أو الصحابة تنهى عن الخوض في مثل هذه المشكلات فهي إما موضوعة ومكذوبة عليهم، أو أنها جاءت وفق متطلبات المرحلة.

---

(١) ينظر: كتابه (التفكير الفلسفي في الإسلام) تحت عنوان: (مذهب السلف).

الاتصاف

الاتصاف أو علاقة الصفة بالذات من المسائل الكلامية التي تثار منهجيًا في موضوع الصفات الثبوتية.

فيتساءل:

- ما معنى اتصاف الذات بالصفة؟
- هل هناك شيئان: ذات وصفة؟!.. أو شيء واحد؟!
- وعلى تقدير أنهما شيء واحد: ما معنى وحدتهما؟!

ومثار هذا التساؤل: هو إذا كانت الذات بسيطة بكل معنى البساطة، وواحدة بكل معنى الوحدة، فما معنى أن يقال: اتصاف الذات بالصفة؟.. أو (الله عالم) و (الله قادر) .. وإلخ.

وأهم الأقوال في المسألة قولان، هما:

أ- قول الحكماء والمتكلمين غير الأشاعرة

وفحواه: أن الصفة والذات متحدتان في الحقيقة والخارج، ومتغايرتان في الاعتبار والذهن.

وبتعبير آخر:

متحدتان مصداقًا، متغايرتان مفهومًا.

ومن هنا قالوا: الصفة عين الذات، والذات عين الصفة، ويعنون بهذا وحدتهما في المصداق.

فهو تعالى: عالم لذاته، قادر لذاته.. وإلخ.

وما يتصور من التغاير بين الذات والصفة، أو زيادة الصفة على الذات في مثل قولنا: (اللهّ عالم) فإنه في الاعتبار والذهن، لا في الحقيقة والخارج.

واستدلوا لذلك:

١ - أنه تعالى واجب الوجود ـ كما تقدم ـ.

ووجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء.

فلا يفتقر في كونه عالمًا إلى صفة العلم، وكونه قادرًا إلى صفة القدرة، لأن هذه المعاني (العلم) و(القدرة) و(إلخ) مغايرة لذاته قطعًا.

ومن البديهي: أن كل محتاج إلى غيره ممكن... هذا خلف.

٢ - أن صفاته تعالى صفات كمال.

فلو قلنا: هو عالم بعلم، وقادر بقدرة ـ كما يقول الأشعري ـ لزم أن يكون ناقصًا لذاته لاحتياجه إلى العلم والقدرة، مستكملًا بغيره، وهو باطل بالاتفاق.

٣- أن الله تعالى قديم، وصفة القديم لا بدَّ أن تكون قديمة، لأنه متى لم تكن قديمة يلزم منه صيرورة القديم محلًا للحوادث.

وإذا ثبت قدمها، لزم منه تعدد القدماء، وهو محال، لأنه يتنافى والوحدانية.

وفي توحيد الصدوق[1]: «عن الحسين بن خالد: قال: سمعت الرضا علي بن موسى عليه السلام يقول: لم يزل الله تبارك وتعالى عليمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا.

فقلت له: يا ابن رسول الله إن قومًا يقولون: إنه عز وجل لم يزل عالمًا بعلم وقادرًا بقدرة وحيًا بحياة وقديمًا بقدم وسميعًا بسمع وبصيرًا ببصر.

فقال عليه السلام: من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء.

---

(١) ص ١٤٠

ثم قال عليه السلام: لم يزل الله عز وجل عليمًا قادرًا حيًا قديمًا سميعًا بصيرًا لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوًا كبيرًا».

والإمام الرضا عليه السلام يشير بقوله: (ليس من ولايتنا على شيء) إلى ما أشير إليه في حديث أبان بن عثمان الأحمر: «قال: قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعًا بصيرًا عليمًا قادرًا؟

قال: نعم.

فقلت له: إن رجلًا ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول: إن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعًا بسمع وبصيرًا ببصر وعليمًا بعلم وقادرًا بقدرة.

فغضب عليه السلام، ثم قال: من قال ذلك ودان به فهو مشرك، وليس من ولايتنا على شيء، إن الله تبارك وتعالى ذات عَلاَّمَةٌ سميعةٌ بصيرةٌ قادرةٌ»[1].

وعرف قولهم هذا بأنه قول المعتزلة.

وإليه ذهب أيضًا كل من الإمامية والزيدية والإباضية.

ب- قول الأشاعرة

وهو: أن صفاته تعالى معان أزلية قائمة بذات الله تعالى.

قال أبو الحسن الأشعري: «الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى»[2].

وقالوا:

لا يقال: هي هو.

ولا: هي غيره.

ولا: لا هو.

ولا: لا غيره.

بمعنى أنه لا يصح أن يقال:

---

(١) م. ن ١٤٤

(٢) الملل والنحل ١ / ٩٥.

الصفة هي الذات، ولا لا هي الذات.

ولا هي غير الذات، ولا لا هي غير الذات.

واستدلوا لذلك:

١ - أن مفهوم كونه عالمًا هو عين ذاته - كما يقول الآخرون - يلزم منه حمل الشيء على نفسه، وهو باطل.

وإذا بطل كون الصفة عين الذات ثبت أنها معنى زائد على الذات.

٢ - لو كان العلم عين الذات، والقدرة عين الذات - كما يقول الآخرون - يلزم منه أن يكون مفهوم العلم ومفهوم القدرة واحدًا، وهو ضروري البطلان.

وبثبوت بطلانه تثبت صحة رأينا.

والموازنة بين القولين تسلمنا إلى التالي:

١ - تقدير الأشاعرة بأن الصفة ليست هي الذات ولا هي غير الذات أمر لا يعقل ولا يتصور ذهنيًا.

وما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه، لأنه لا بدَّ من أن يُسبق التصديق بالتصور.

٢ - إن دليل الأشاعرة الأول لا يفيد - كما يقول الإيجي[1] - إلاّ زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات.

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا.

نعم. لو تُصُوِّرَا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب.

ولكن أنّى ذلك؟

٣ - إن الدليل الثاني للأشعرية ينسق على دليلهم الأول تقريرًا وإيرادًا.

٤ - رد الايجي دليل الحكماء الأول بقوله: «إن العالمية عندنا ليست أمرًا وراء قيام العلم به، فيحكم عليه بأنها واجبة»[2].

---

(١) انظر: المواقف ٢٨٠.

(٢) المواقف ٢٨٠.

وهو ـ كما ترى ـ لم يزد فيه إلاّ ترديد المدّعى.

٥- وَرَدَّ الإيجي دليل الحكماء الثاني بقوله: «إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا، وهو المتنازع فيه، وإن أردتم غيره فصوروه وبينوا لزومه»[1].

وهو كسابقه لا يعدو كونه ترديدًا للمدّعى.

٦- وأورد السيد الطباطبائي على قول الأشاعرة بما قرره من «أن هذه الصفات ـ وهي على ما عدّوها: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام ـ إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء.

فإن لم تكن معلولة لشيء، وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها، كانت هناك واجبات ثمانية، وهي الذات والصفات السبع.

وأدلة وحدانية الواجب تبطله.

وإن كانت معلولة، فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها، أو معلولة لها.

وعلى الأول: كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها.

وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق. على أن فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره، وهو محال.

وعلى الثاني: يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية، وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال، وهو محال.

على أن فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدم أنه صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي.. هذا خلف»[2].

---

(١) م. ن.

(٢) بداية الحكمة ٢٢٦.

ويحاول الشهرستاني أن يربط بين قول الأشاعرة وما قاله نسطور الحكيم من «أن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو»[١].

والخلاصة

أننا لا بدَّ لنا بعد هذا من القول بأن الصفات عين الذات، لئلا نقع فيما يتنافى وأصل التوحيد.

ونعني بعينية الصفة نفي الاثنينية بمعنى أنه لا يوجد في عالم الماصدق موصوف وصفة، وإنما الموجود ذاته فقط.

كما نعني بها نفي الغيرية بمعنى أن الصفة ليست غير الموصوف، لأن الغيرية تستلزم الاثنينية، تعالى الله عن ذلك وتقدس.

والمعنى المذكور مستفاد من قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله».

وعن محمد بن عرفة قال: قلت للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟

فقال: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة، فكأنك قد جعلت القدرة شيئًا غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك.

وإذا قلت: خلق الأشياء بقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة.

---

(١) الملل والنحل ١ / ٢٢٤.

ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو قادر بذاته لا بالقدرة»[١].

وعلق عليه الشيخ الصدوق بقوله: «إذا قلنا: أن الله لم يزل قادرًا، فإنما نريد بذلك نفي العجز عنه، ولا نريد إثبات شيء معه، لأنه ـ عز وجل ـ لم يزل واحدًا لا شيء معه»[٢].

وقد لا نستطيع أن نعبر عن المعنى الذي ينبغي أن يقال هنا بوضوح تام، وذلك لضيق نطاق الألفاظ الموضوعة سواء في اللغة أو في الاصطلاح عن استيعاب وأداء المعنى المراد.

وما أروع ما جاء في هذا عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «الحمد لله الواحد الأحد الصمد، المتفرد، الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان، قدرة بَانَ بها عن الأشياء، وبَانَتِ الأشياء منه، فليست له صفة تُنال، ولا حدّ يضرب له الأمثال، كَلَّ دون صفاته تعبير اللغات، وضَلَّ هناك تصاريف الصفات، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير»[٣].

---

(١) توحيد الصدوق ١٣٠.

(٢) توحيد الصدوق ٤١ – ٤٢.

(٣) م. ن.

الصفات السلبية

ويبحث فيها عن:

١- نفي التجسيم.

٢- نفي الاتحاد.

٣- نفي الحلول.

٤- نفي الرؤية.

وهناك سُلُوبٌ أخرى تندرج في العناوين المذكورة، ولذا أعرضت عن أن أعنونها بعنوان مستقل.

نفي التجسيم

يراد بالتجسيم هنا:

١ - التشبيه: وهو الاعتقاد بأنَّ الله تعالى صورة تشبه صورة الإنسان.

٢ - التجسيم: وهو الاعتقاد بأن الله جسم.

٣ - التحيز: وهو الاعتقاد بأنَّ الله متحيز، أي في مكان.

ومنشأ هذه الأقوال وأمثالها هو الموقف الفكري والعقائدي مما يعرف بِـ «المتشابه» الوارد في القرآن والحديث.

فقد جاء منه آيات وروايات يتراءى من ظاهرها التجسيم، أمثال:

أ- من القرآن

- ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ - ص ٧٥ -.
- ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ - الزمر ٦٧ -.
- ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ - الفجر ٢٢ -.
- ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ - النساء ١٦٤ -.
- ﴿وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ - الحج ٦١ -.
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ - القصص ٨٨ -.
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ - طه ٥ -.

- ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ ـ فاطر ١٠ ـ.

ب- من الحديث

- «خلق الله آدم على صورته».
- «لا تملأ النار حتى يضع الله رجله فيها».
- «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى الثلث الأخير، ويقول: من يدعوني فأستجيب له».
- «خَمَّرَ طينة آدم بيده أربعين صباحًا».
- «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفيّ حتى وجدت بَرْدَ أنامله».

وكان الموقف الفكري المشار إليه من هذه النصوص وأمثالها علميًا وعقائديًا يتلخص في التالي:

١- الأخذ بظواهرها من غير تأويل.

وهو ما نهجه المجسمة.

٢- تأويلها بحمل ألفاظها التي يظهر منها التجسيم على معنى مجازي يلتقي وطبيعة سياق النص وقرائنه، وبشكل يتمشى وأصل التوحيد وهو ما نهجه الإمامية والمعتزلة ومن إليهما.

٣- التوقف عن الأخذ بالظاهر وعن التأويل.

وهو ما التزمه أهل الحديث.

ويبرر الشهرستاني الموقف الأخير بقوله: «اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونَصَرَهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات الكتاب الحكيم وإخبار النبي الأمين ﷺ.

فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان.

وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله ـ عز وجل ـ لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره.

وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ ـ آل عمران ٧ ـ، فنحن نتحرر من الزيغ.

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا)، آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه»[١].

وناقشهم السيد الطباطبائي بقوله: «للناس في معنى العرش بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة.

فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات هي من المتشابهات التي يجب أن يُرجع علمها إلى الله سبحانه.

وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة.

---

(١) الملل والنحل ١ / ١٠٣ - ١٠٤.

والعقل يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنة لا يصدقانهم، فآيات الكتاب تحرض كل التحريض على التدبر في آيات الله، وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها، والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة.

وهؤلاء هم الذين كانوا يحرمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة حتى البحث الكلامي الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينية ووضعها على ما تفيده بحسب الفهم العامي ثم الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة والمسلمة عند أهل الدين ـ ويعدونها بدعة»[١].

ويبرر القائلون بالحمل على الظاهر، لزوم الحمل على الظاهر بعدم وجود مجاز في كلام العرب أو في القرآن والسنة على الأقل.

« وشبهتهم ـ كما يقول السيوطي ـ:

١ – أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزه عنه.

٢ – وأن المتكلم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى»[٢].

ثم يردهم (أعني السيوطي) بقوله:

«وهذه شبهة باطلة، إذ لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطره الحَسَن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة. ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتشبيه القصص وغيرها»[٣].

واستدل السيوطي في (المزهر)[٤] على وقوع المجاز في لغة العرب بقوله:

---

(١) الميزان ٨ / ١٥٣.

(٢) الإتقان ٢ / ٣٦.

(٣) م. ن.

(٤) ١ / ٣٦٤.

«وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب، لأنهم يقولون: (استوى فلان على متن الطريق) ولا متن لها، و(فلان على جناح السفر) ولا جناح للسفر، و(شابت لمة الليل) و(قامت الحرب على ساق)، وهذه كلها مجازات.

ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطل محاسن لغة العرب».

أما القائلون بالتأويل فذهبوا إلى أن الآية الكريمة ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾، تفيد تقسيم آيات القرآن الكريم إلى قسمين: المحكمات والمتشابهات.

وهي (أعني الآية المذكورة) من المحكمات.

وليس فيها ما ينص أو يظهر منه المنع من تأويل المتشابه على نحو الإطلاق الذي يشمل من كان في قلبه زيغ ومن ليس في قلبه زيغ.

نعم، هي تمنع من تأويل المتشابه لمن كان في قلبه زيغ لأنه يقصد من تأويله على طريقته - أي من غير الرجوع به إلى المحكم - إثارة الفتنة وإثارة تأويله للتأويل وبغية الجدل.

أما تأويله للفهم والإفهام لا منع فيها له.

وعليه فتأويل المتشابه جائز.

ولكن يجب أن يكون بإرجاعه إلى المحكم، ويدل على هذا ما ورد في (عيون أخبار الرضا) من قوله عليه السلام: «مَنْ رَدَّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدي إلى صراط مستقيم».

يقول السيد الطباطبائي: «المراد بالمتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يُرجع إلى محكمات الكتاب فتعيّن هي معناها وتبينها بيانًا فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها.

كما في قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ـ طه ٥ ـ يشتبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ـ الشورى ١١ ـ استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق، دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسيم المستحيل على الله سبحانه»[١].

هذا مضافًا إلى ما استدلوا به من بطلان التشبيه، قال الصدوق: «الدليل على أن الله سبحانه لا يشبه شيئًا من خلقه من جهة من الجهات انه لا جهة لشيء من أفعاله إلاّ محدثة، ولا جهة محدثة إلاّ وهي تدل على حدوث من هي له، فلو كان الله جل ثناؤه يشبه شيئًا منها لدلت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكمًا واحدًا من حيث الجهة التي تماثلا منها، وقد قام الدليل على أن الله ـ عز وجل ـ قديم ومحال أن يكون قديمًا من جهة وحادثًا من جهة أخرى»[٢].

ومن هنا نجدهم يتأولون كل ما ورد من المتشابه مما ظاهره التجسيم. ومن أمثلة هذا: تأويلات القاضي المعتزلي، قال:

«مسألة: فإن قال: فقد قال الله تعالى ما يدل على أنه جسم، فقال:

- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ـ طه ٥ ـ.
- ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ ـ الأنعام ٣ ـ.
- و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ ـ فاطر ١٠ ـ.
- ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ـ ص ٧٥ ـ.

إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر الجنب والساق والعين والوجه.

---

(١) الميزان ٣ / ٢١.

(٢) التوحيد ٨٠ – ٨١.

قيل له: إن أول ما ينبغي أن تعلمه أنه لاحق بعد أن تتقدم للإنسان معرفة الله تعالى، ويعلم أنه لا يشبه الأجسام ولا يفعل القبائح، فالاحتجاج به في نصرة الجسمية لا يجوز.

يبين هذا أنه لو كان جسمًا فالحاجة تجوز عليه، ومن هذا حاله لا يعلم أن قوله حق، فكيف يحتج بكلامه!

على أنه قد ثبت بالقرآن والإجماع أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

ولا يقول أحد إنّا نقول هذا القول على جهة المجاز، فيجب أن نتأول ما ذكر من الآية:

فتأويل قوله تعالى: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ ـ الرعد ٢ ـ أنه استولى واقتدر ومَلَكَ.

ولم يُرِدْ تعالى بذلك أنه تمكن على العرش جالسًا، وهذا كما يقال في اللغة (استوى البلد للأمير) و(استوت هذه المملكة لفلان)، وقال الشاعر:

قد استوى بِشْرٌ على العراق   من غير سيف ودم مهراق

فلم يرد جلوسه، وإنما أراد استيلاءه واستعلاءه.

ولولا أن الأمر كما قلنا لم يكن ذلك تمدحًا عظيمًا، لأن كلًا يصح أن يجلس على سريره وعلى مكانه.

وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم خلقه، فنبه به على أنه على غيره أشد اقتدارًا، كما قال: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ـ التوبة ١٢٩ ـ، ونبه بذلك على أنه أن يكون ربًا لغيره أولى.

وتأويل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ الملك ١٦ - أن في السماء نقماته وضروب عقابه، لأن عادته أن ينزلها من هناك، ولهذا قال: ﴿أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ فنبه به على ذلك.

وتأويل قوله: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ أنه عالم بهما، حافظ عليهما عن التغير والزوال، مدبر لهما، ولهذا قال: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ﴾.

وتأويل قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه، كما يقال في الحادثة (ارتفع أمرها إلى الأمير) إذا صار لا يحكم فيها سواه.

وتأويل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ خلقته أنا، فأكد ذلك بذكر اليدين، كما يقال للملوم: (هذا ما جنته يداك)، وكما قال: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ ـ الأنفال ٥١ ـ و﴿بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ ـ الأعراف ٥٧ ـ.

وقيل: إن فائدة ذلك أنه تعالى خلقه ابتداء، لا تدريجًا، على حسب ما خلق ذريته من نطفة ثم درجه حالًا بعد حال.

وتأويل قوله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ﴾ ـ في ذات الله وفي طاعة الله، كما يقال: (ملك فلان في جنب فلان مالًا فاكتسب جاهًا).

وتأويل قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ ـ القلم ٤٢ ـ يعني شدة أهوال يوم القيامة، كما يقال: (كشفت الحرب لنا عن ساقها).

وتأويل قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ يعني نفسه، وهو كقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ـ القصص ٨٨ ـ وقد عبر عن نفسه بذكر الوجه، يقال: (هذا وجه الرأي) و(وجه الأمر) و(وجه الطريق)، وهذا ظاهر.

وتأويل قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ ـ المطففين ١٥ ـ أي لممنوعون من رحمته، لأن الحجاب منع، ولهذا يقال لمن يمنع الوصول إلى الأمير إنه حاجب، وقال أصحاب الفرائض: إن الولد يحجب الأم عن الثلث إلى السدس.

وتأويل قوله تعالى: ﴿وَجَاء رَبُّكَ﴾ ـ الفجر ٢٣ ـ يعني أمر ربك، كما يقال عند الاختلاف في مَسْأَلَةِ نَحْوٍ: «هذا سيبويه قد جاءنا» يعني كتابه ودلائله.

وتأويل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ـ المائدة ٦٤ ـ نعمتاه، كما يقال: (لفلان عندي يد) و(يدان) و(أياد)، وأراد الله تعالى بذلك نِعَمَ الدنيا والدين، إبطالًا لقول اليهود: إن يده مغلولة، لأنهم أرادوا أنه بخيل يُقَتِّر الأرزاق على

خلقه، ويبين ذلك قوله تعالى: ﴿لاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾، أراد أن أنْفِقْ قصدًا، لا إسرافًا ولا إقتارًا.

وتأويل قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ ـ القمر ١٤ ـ أنها تجري ونحن بحالها عالمون، فكنّى بالأعين عن علمه بأحوالها، كما يقال: (هذا بمرأى من فلان ومسمع)، ويقال: (لفلان عين) إذا تجسس الخبر ليعرف، ويقال: (لا تفعل ذلك إلاّ بعيني) أي بعلمي.

إلى غير ذلك.

وحمله على ظاهره يمتنع؛ لأنه يوجب أن لله عيونًا كثيرة، لا عينين ـ كما يزعمون.

ويقال لهم: إن جازت الأعضاء على الله تعالى، على ما تعلقتم به، فيجب أن يكون بمنزلة الواحد منا، وأن يكون ذَكَرًا أو أنثى، وأن يكون محتاجًا، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا»[1].

وبعد، فإن عمدة ما دار حوله الخلاف وجرى فيه النزاع هو الاستواء على العرش، وإننا في ضوء ما تقدم لنستطيع أن نفسر الفعل (استوى) بالاستقرار، وذلك لما يأتي:

١- أن اقتران الفعل (استوى) من قوله: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ في آية سورة يونس ٣، وفي آية سورة الرعد ٢ بقوله ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾ دليل على أن الاستواء هنا بمعنى (الاستيلاء) و(السلطة) لأنه المناسب لتدبير الأمر، والقرآن يفسر بعضه بعضًا، وتقرن آيه الأخرى.

٢- كما أن تفسير (استوى) في آية سورة البقرة ٢٩ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ بـ «عمد وقصَدَ إلى السماء ليسويها سبع سماوات) ـ كما هو ظاهرها ـ يؤيد تفسيره هنا بالاستيلاء فيكون معنى الآية: «قصد إلى العرش مَلَكًا يدبر الأمر».

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٢ - ٣٣٥.

٣- أن التعليل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ ـ هود ٧ ـ دليل آخر وقرينة أخرى على أن الاستواء على العرش يدبر أمر خلقه كان لأجل اختبارهم أيهم أحسن عملًا.

وهذا يتم ـ من غير شبهة يثيرها ـ في تفسير الاستواء بإظهار سلطانه وسلطته تعالى.

وهذا التفسير للاستواء بالاستيلاء في ضوء القرائن القرآنية ليس تفسيرًا بالمجاز ولا بالتأويل.

بل هو تفسير بمعنى لغوي أفيد من استعمالات القرآن الكريم اللغوية.

يقول أبو حامد الغزالي: «العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراده الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ وليس ذلك إلاّ بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر:

قد استوى بِشْرُ على العـراق   من غير سـيف ودم مهـراق

واضطر أهل الحق إلى التأويل، كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾، إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم، وحمل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» على القدرة والقهر، وحمل قوله ﷺ: (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) على التشريف والإكرام.

لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال.

فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرض، إمّا مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال»[١].

(١) قواعد العقائد ١٦٧ – ١٦٨.

وجاء في وصية الإمام أبي حنيفة ﷺ لأصحابه ما نصه: «نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى أي استولى من غير أن يكون جارحة واستقرار، وهو حافظ للعرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجًا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره، ولو كان محتاجًا إلى الجلوس والقرار لكان قبل خلق العرش، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»[١].

ويُرْجِعُ أبو الفتح الشهرستاني جذور وعوامل فكرة التجسيم عند المسلمين إلى الفكر اليهودي، قال: «التشبيه والنزول والاستواء والرؤية يهودية»[٢].

وقال أيضًا: «وقد أجمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيًا على قفاه واضعًا إحدى رجليه على الأخرى»[٣].

ويؤكد ما ذكره الشهرستاني من أن التجسيم فكرة يهودية ما جاء في العهد القديم (التوراة):

جاء في سفر التكوين، الإصحاح الأول: «وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرًا وأنثى خلقهم».

ونحن إذا رجعنا إلى حديث أبي هريرة (خلق الله آدم على صورته)، نراه ـ بوضوح ـ صدى للنص المذكور.

وجاء في سفر التكوين، الإصحاح الثالث: «وسمعنا صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت».

---

(١) الطبقات السنية ١/ ١٥٧.

(٢) الملل والنحل ١/ ٢١٢.

(٣) الملل والنحل ١/ ٢١٩.

والنص واضح في دلالته على أن الله تعالى جسم له لوازم الجسم الإنساني من المشي والصوت.

وأيضًا في سفر التكوين، الإصحاح الحادي عشر: «وقالوا: هلم نبنِ لأنفسنا مدينة وبرجًا رأسه بالسماء ونصنع لأنفسنا اسمًا لئلا نتبدد على وجه كل الأرض، فنزل الرب لينظر إلى المدينة والبرج اللذين بنو آدم يبنونهما».

ومثله في سفر الخروج، الإصحاح التاسع عشر: «لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء... وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار».

وهنا أيضًا رجعنا إلى حديث أبي هريرة (إن الله ينزل كل ليلة) وتمثيل ابن تيمية نزول الباري تعالى بنزوله من أعلى درج المنبر إلى ما دونها نجد قول الأول وفعل الثاني صدىً بيّنًا لهذين النصين.

وفي سفر الخروج، الإصحاح الثالث عشر: «وقال لموسى: اصعد إلى الرب أنت وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل. واسجدوا من بعيد، ويقترب موسى وحده إلى الرب، وهم لا يقتربون، وأما الشعب فلا يصعد معه، ... ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف وكَذَاتِ السماء في النقاوة، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بني إسرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا».

وفي السفر نفسه، الإصحاح الثالث والثلاثون: «فقال: أرني مجدك... وقال: لا تقدر أن ترى وجهي، لأن الإنسان لا يراني ويعيش. وقال الرب: هو ذا عندي مكان فتقف على الصخرة ويكون متى أجاز مجدي أن أضعك في نقرة من الصخرة وأَسْتُرُكَ بيدي حتى أَجتازُ، ثم أرفع يدي فتنظر ورائي، وأما وجهي فلا يُرى».

وهما ـ كما ترى ـ ناطقان بالرؤية وبوضوح.

ويرجع تاريخ الوقوف في وجه هؤلاء المشبهة والإشارة إلى تأثرهم بالفكر اليهودي إلى عهد مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي.

فقد جاء في خطبة للإمام الحسين عليه السلام: «أيها الناس اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبّهون الله بأنفسهم، يضاهون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع الخبير، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[1].

(١) تحف العقول ١٧٥ .

نفي الاتحاد

الاتحاد: هو أن يصير شيئان أو أكثر شيئًا واحدًا من غير زيادة ولا نقصان.
هذا علميًا.

واعتقادًا: هو الإيمان باتحاد ولي من أولياء الله نبيًا كان أو إمامًا أو غيرهما بالله تعالى.

و ممن قال به من المسلمين:

١- النصيرية

قالوا: إن الله اتحد بعلي[١].

واستدلوا على ذلك بأن «ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل.

أما في جانب الخير فكظهور جبرئيل عليه السلام ببعض الأشخاص والتصور بصورة أعرابي، والتمثل بصورة البشر.

وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة إنسان حتى يعمل الشر بصورته، وظهور الجن بصورة بشر حتى يتكلم بلسانه.

فكذلك نقول: إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص.

---

(١) النافع يوم الحشر ٣٦ .

ولما لم يكن بعد رسول الله ﷺ شخص أفضل من علي عليه السلام وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البرية، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم.

فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم.

وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي عليه السلام دون غيره، لأنه كان مخصوصًا بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار، قال النبي ﷺ: «أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر».

وعن هذا كان قتال المشركين إلى النبي ﷺ وقتال المنافقين إلى علي عليه السلام وعن هذا شبهه بعيسى بن مريم عليه السلام فقال النبي عليه السلام: «لولا أن يقول الناس فيك ما قالوا في عيسى بن مريم عليه السلام لقلت فيك مقالًا»[1].

٢- الصوفية

قالوا: إن الله اتحد بالعارفين[2].

والاتحاد عندهم يعني وصول العارف إلى مرحلة الفناء التي يريدون بها فناء العارف في الله وفناءه عما سوى الله.

وهذه المرحلة أعلى مقامات النفس عندهم.

وعرّفه العارف السهروردي بقوله: «الفناء المطلق: هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد»[3].

ويقصد السهرودي بتعريفه هذا ما عناه بعضهم بتعريفه (الاتصال) من أنه «أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسره خاطر لغير صانعه»[4].

---

(١) الملل والنحل ١/ ١٨٨.

(٢) النافع يوم الحشر ٣٦ .

(٣) عوارف المعارف ٣٦٣ .

(٤) م . ن ٣٥٩ .

ونلمس انعكاس هذه الفكرة ليس على سلوكهم فقط، وإنما حتى في أدبهم الشعري، ومنه:

- قول الحلاج

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا   نحـن روحـان حللنـا بـدنا
فـإذا أبـصـرتني أبـصـرتـه   وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتنا

- قول ابن الفارض

من لي بإتلاف روحي في هوى رشأ   حلـو الـشمائـل بـالأرواح ممتـزجِ
لم أدرِ ما غربـة الأوطان وهو معي   وخاطري أيـن كنـا غـير منـزعجِ
فالدار داري وحبي حـاضر ومتـى   بـدا فمنعـرج الجرعـاء منعرجـي

- قول الآخر

قـد تحققتُـكَ في الـسر فناجـاك لـساني
فاجتمعنـا لمعـان وافترقنـا لمعـاني
إن يكـن غيّبـك التعظـيم عـن لحـظ عيـاني
فلقـد صـيّرك الوجـد مـن الأحـشاء داني

والاتحاد غير معقول، أي أنه مستحيل في نفسه.

ولأنه مستحيل في نفسه يستحيل إثباته لغيره.

والدليل على استحالته في نفسه: أن الشيئين المتحدين ـ بعد فرض اتحادهما ـ إن بقيا موجودين فلا اتحاد بينهما، لأنهما ـ والحالة هذه ـ اثنان متمايزان لا واحد.

وإن لم يبقيا موجودين بأن انعدما معًا، ووجد شيء ثالث غيرهما أيضًا لا اتحاد هنا لأن المعدوم لا يتحد بالمعدوم.

وإن انعدم أحدهما وبقي الآخر، فلا اتحاد بينهما أيضًا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود.

أما الدليل على استحالة إثباته لغيره فكما يقرره الشيخ المفيد بقوله: «إن الواجب لو اتحد بغيره لكان ذلك الغير إما واجبًا أو ممكنًا:

فإن كان واجبًا لزم تعدد الواجب، وهو محال.

وإن كان ممكنًا فالحاصل بعد الاتحاد إن كان واجبًا صار الممكن واجبًا، وإن كان ممكنًا صار الواجب ممكنًا، وكلاهما خلاف المفروض، وباطل.

فثبت بطلان اتحاد الباري بغيره»[١].

ولأننا نعلم أن للتصوف لغته الخاصة التي تسمى بِـ (الإشارات) تدور في محاورات الصوفية شفهيًا وتحريريًا.

وفحوى هذه اللغة: أنهم لا يريدون بالألفاظ الخاصة التي يستعملونها مداليلها اللغوية أو ظواهرها الاستعمالية، وإنما يرمزون بها إلى معان خاصة ذات مدلولات خاصة قد تعارفوا وتواضعوا عليها.

لا نقوى على اتهامهم بالقول بالاتحاد الباطل إلاّ إذا لمسناه واضحًا في لغتهم وبيانهم.

وممن احتاط في المسألة الفاضل المقداد، قال: «فإن عنوا غير ما ذكرناه فلا بدَّ من تصوره أولًا ثم يحكم عليهم، وإن عنوا ما ذكرناه فهو باطل قطعًا»[٢].

والذي يظهر من تصريحات بعضهم: أنهم لا يعنون بالفناء الا اد المحال.

جاء في عوارف المعارف[٣]: «وقال إبراهيم بن شيبان: علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية، وما كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة».

---

(١) النكت الاعتقادية ٣٩٦ .

(٢) النافع ليوم الحشر ٣٦ .

(٣) ص ٣٦٢.

وعليه لا بدَّ من تحليل عباراتهم في هدي إشاراتهم ثم الحكم لهم أو عليهم.
ومع هذا قد نجد في عبارات بعضهم - وهم الغلاة منهم - ما يشطح إلى الاتحاد كما سيأتي.

وأما الاتحاد بمعنى التجلي أو ظهور الروحاني بالجسماني لها ما يشبهها عند بعض النصارى، فربما كان في البين تأثر.

فمن النصارى - كما يقول الشهرستاني - «من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الجواهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو.

وهذا كما يقال: (ظهر المَلَكُ بصورة إنسان) أو (ظهر الشيطان بصورة حيوان)...»[١].

كما أنه من المؤسف أن نجد في الصوفية أمثال الحلاج الذي «قال بوجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد بروح الزاهد المخلوقة، فيصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله (هوهو).

ومن ثم يقول الحلاج: أنا الحق»[٢].

ومثله ما نقل عن أبي يزيد البسطامي: أنه كان يقول: «لا إله إلاّ أنا فاعبدوني» و «سبحاني ما أعظم شاني»[٣].

والفكرة الحلاجية هذه - كما ترى - متأثرة ومن غير ريب بفكرة الاتحاد المسيحي التي قال بها أكثر اليعاقبة، فقد «زعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد، إلاّ أنه من جوهرين.

وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين.

---

(١) الملل والنحل ١/ ٢٢٦.

(٢) الموسوعة العربية الميسرة: مادة حلاج.

(٣) م . ن: مادة بسطامي.

فجوهر الإِله القديم، وجوهر الإنسان المحدث، تركبا تركيبًا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرًا واحدًا، أقنومًا واحدًا، وهو إنسان كله وإله كله.

فيقال: الإنسان صار إلهًا، ولا ينعكس، فلا يقال: الإِله صار إنسانًا.

كالفحمة تطرح في النار فيقال: صارت الفحمة نارًا، ولا يقال: صارت النار فحمة.

وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة، بل هي جمرة»[1].

وهذه هي الفكرة التي شجبها القرآن الكريم وكفّر من قالوا بها، قال تعالى: **﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾** ـ المائدة ٧٢ ـ.

(١) الملل والنحل ١/ ٢٢٦.

نفي الحلول

الحلول: «هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية، وبشرط امتناع قيامه بذاته».

ومعنى قيد (على سبيل التبعية) أن تكون الصلة بين الحالّ والمحل صلة تبعية كالصلة بين الجسم ومكانه، أو بين العرض والجوهر.

وهو ما يعرف بالحلول الوضعي، بمعنى أن يكون المحل موضعًا للحالّ.

والمراد بقيد (بشرط امتناع قيامه بذاته) عدم استقلالية الحالّ. أي إن وجود الحال مرتبط بوجود المحل ارتباطًا تبعيًا كارتباط وجود العرض بوجود الجوهر.

والحلول ـ في واقعه ـ امتداد آخر لفكرة (الفناء) الصوفية.

فقد قال بعض الصوفية بجواز حلول الله تعالى في قلوب العارفين.

وكما ظهرت فكرة الاتحاد في سلوكهم وأدبهم انعكست فكرة الحلول ـ هي الأخرى ـ على سلوكهم وظهرت في شعرهم.

ومنه قول بعضهم:

قد كان يطربني وجدي فأقعدني ... عن رؤية الوجد من في الوجد موجودُ

والوجد يطرب من في الوجد راحته ... والوجد عند حضور الحق مفقودُ

ومنه قول رابعة العدوية:

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي ... وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

ومنه قول الحلاج:

سكنتَ قلبي وفيه منك أسرارُ فليهنك الدار بل فليهنك الجارُ
ما فيه غيرك من سر علمت به فانظر بعينك هل في الدار ديارُ

وقول الآخر:

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جريِ الدموع من أجفاني
وتحلّ الضميرَ جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدانِ
ليس من ساكن تحرّك إلاّ أنت حرّكته خفِيَّ المكانِ

وكما قلنا في سابقه لا بدَّ من الحيطة في إصدار الحكم عليهم بالتأكد من اعتقادهم فكرة الاتحاد الباطل، نقول هنا: كذلك لا بدَّ من التأكد من أنهم يعتقدون فكرة الحلول الباطل.

وممن احتاط لهذا ودرأ الحد بالشبهة النصير الطوسي، قال: «وذهب بعض الصوفية إلى جواز حلوله في قلوب أوليائه.

ولعل مرادهم غير ما نعني به من حلول الأعراض في محالّها»[١].

ومثلما رأينا في موضوع الاتحاد أن من الصوفية من فسّر الفناء بما لا يتنافى وأصل التوحيد الخالص.

وأن منهم من شط عن المزار وهام في فيافي القفار.

كذلك الشأن هنا حذو النعل بالنعل.

فالسهروردي وأمثاله كان فناؤهم هناك، وكذلك هو هنا فناء وحدانيًا.

والحلاج وأضرابه كان فناؤهم في الموضوعين غير وحداني، فقد «غلا (هنا) الحلاج ونادى بالحلول الذي قال به بعض المسيحيين من قبلُ، وزعم أن الإله قد يحل في جسم عدد من عباده.

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٠ .

أو بعبارة أخرى: إن اللاهوت يحلّ في الناسوت.

وقال قولته المشهورة التي كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت، وهي: ما في الجبة إلاّ الله»[١].

واستدل المتكلمون على بطلان الحلول بأنه «مستحيل على الواجب تعالى، لأن الحالّ في الشيء يحتاج إليه فيلزم إمكانه، وإلا امتنع حلوله»[٢].

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «حَدَّ الأشياء كلَّها عند خلقه إيّاها، إبانةً لها من شبهه، وإبانةً له من شبهها، فلم يحِلِ فيها، فيقال: هو فيها كائن»[٣].

ويلتقي حلول الحلاج بالحلول المسيحي فيما ذهب إليه بعض النصارى من «أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحيانًا فتصدر عنه الآيات من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وتفارقه في بعض الأوقات فترد عليه الآلام والأوجاع»[٤].

---

(١) المعجم الفلسفي: مادة: حلول.

(٢) التحقيق التام ٨٨.

(٣) توحيد الصدوق ٤٢.

(٤) الملل والنحل ١/ ٢٢٧.

نفي الرؤية

لا خلاف لغويًا واستعماليًا في أن الرؤية ـ وهي مصدر: رأى يرى ويرأى (على قلة في الاستعمال) ـ: النظر أو البصر بحاسة العين.

وكلاميًا: تعني رؤية الله تعالى بالعين الباصرة.

الأقوال في المسألة

وقد اختلف المتكلمون في وقوعها نفيًا وإثباتًا:

١ - فذهب أهل السنة إلى إمكانها.

واختلفوا في وقوعها على أقوال هي:

أ- وقوعها في الدنيا للنبي محمد ﷺ خاصة.. وكان هذا في حادثة المعراج.

ب- وقوعها في الدنيا للأنبياء والأولياء خاصة.

ج- وقوعها في الآخرة فقط، وللمؤمنين خاصة.

فذهبت الأشاعرة إلى أنه يُرَى على تجرده وبساطته، ولا في جهة، ولا في مكان، ولا في ما يستلزم منه منافاة التوحيد الخالص.

٢- وذهبت الطوائف المسلمة الأخرى إلى نفي الرؤية واستحالة وقوعها مطلقًا في الدنيا والآخرة.

وهم: المعتزلة والإمامية والزيدية والإباضية.

وعرف القول الأول بمذهب الأشاعرة، والثاني بمذهب المعتزلة، وهما أهم الأقوال في المسألة.

ومن هنا رأيت الاقتصار عليهما استعراضًا واستدلالًا.

مذهب الأشاعرة

وكما ذكرت، هو: إثبات الرؤية.

أدلتهم على الإثبات

وعمدة ما استدل به الأشاعرة على ثبوت الرؤية الآيات والروايات، أي الأدلة النقلية.

- من القرآن

١ - ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ـ القيامة ٢٢ـ٢٣ ـ.

قال أبو الحسن الأشعري: «قال الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ يعني مشرقة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يعني رائية.

وليس يخلو (النظر) من وجوه نحن ذاكروها:

إما أن يكون الله ـ عز وجل ـ عنى نظر الاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾.

أو يكون عنى نظر الانتظار، كقوله: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾.

أو يكون عنى نظر الرؤية.

فلا يجوز أن يكون الله ـ عز وجل ـ عنى نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن النظر إذا ذكر مع ذكر (الوجه) فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا: (انظر في هذا الأمر بقلبك) لم يكن معناه نظر العينين.

ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب.

وأيضًا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم.

وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم.

وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى ربها ـ عز وجل ـ»[(١)].

٢ - ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ، قَالَ لَن تَرَانِي، وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ ـ الأعراف ١٤٣ ـ.

بتقريب «أن ا عز وجل لما كان قادرًا على أن يجعل الجبل مستقرًا كان قادرًا على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر على أن يُري عباده نفسه وأنه جائز رؤيته»[(٢)].

٣ - ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ ـ يونس ٢٦ ـ.

قال الأشعري: «قال أهل التأويل: النظر إلى الله ـ عز وجل، ولم ينعم الله ـ عز وجل ـ على أهل جنانه بأفضل من نظرهم إليه: رؤيتهم له»[(٣)].

٤ - ﴿لَهُم مَّا يَشَاؤُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ـ ق ٣٥ ـ.

قال الأشعري: «قيل: النظر إلى الله عز وجل»[(٤)].

٥ - ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ ـ الأحزاب ٤٤ ـ.

---

(١) الإبانة ١٢ - ١٣.

(٢) الإبانة ١٤.

(٣) م. ن.

(٤) م. ن.

قال الأشعري: «وإذا لقيه المؤمنون رأوه»[١].

وقال أبو شامة: «وكذلك سائر ما ورد من آيات اللقاء... قد حمل جماعة معنى اللقاء فيها على رؤية الله تعالى»[٢].

٦- ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ - المطففين ١٥ - فسرها الأشعري بقوله: «فحجبهم عن رؤيته، ولا يَحْجُبُ عنها المؤمنين»[٣].

وقال أبو شامة: «قال أبو بكر السمعاني: استدل مالك بن أنس وابن عيينة والشافعي وأحمد بن حنبل وجماعة من أئمتنا بهذه الآية على أن المؤمنين يرون الله تعالى في الجنة.

قلت: ووجه الاستدلال أن يقال: تخصيص الكفار بهذا الحجب دليل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين»[٤].

- من الحديث

١- «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته».

ووجه الاستدلال، كما قرر الأشعري: «إن الرؤية إذا أطلقت إطلاقًا ومثلت برؤية العيان لم يكن معناها إلاّ الرؤية بالعيان»[٥].

وعلى الحديث المذكور اقتصر الأشعري في (الإبانة)، ولكن أبا شامة ذكر عدة أحاديث، منها:

٢- (قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى منادٍ: يا أهل الجنة إن لكم عند الله

---

(١) م. ن.

(٢) ضوء الساري ٧٣.

(٣) الإبانة ١٤.

(٤) ضوء الساري ٦٨.

(٥) الإبانة ١٥.

موعدًا يريد أن ينجزكموه، قالوا: وما هذا الموعد؟ أليس قد ثقّل موازيننا، ألم يبيّض وجوهنا، وأدخلنا الجنة، ونجّانا من النار؟!!.

قال: فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله ـ عز وجل، فما أُعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إليه.

وفي رواية: إلى وجهه»[١].

٣- «إنكم سترون ربكم جل ثناؤه عيانًا»[٢].

- دليل العقل

واستدل أبو الحسن الأشعري بالعقل مضافًا إلى النقل المذكور ومترتبًا عليه..

ومنه:

١- قال: «ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالأبصار:

أنه ليس موجود إلاّ وجائز أن يريناه الله عز وجل.

فلما كان الله عز وجل موجودًا مثبتًا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل»[٣].

٢- قال: «ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار:

أن الله ـ عز وجل ـ يرى الأشياء.

وإذا كان للأشياء رائيًا، ولا يرى الأشياء إلاّ من يرى نفسه، لأن من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء.

وإذا كان لنفسه رائيًا فجائز أن يرينا نفسه»[٤].

٣- قال: «إن الرؤية لا تؤثر في المرئي لأن رؤية الرائي تقوم به.

---

(١) ضوء الساري ٨٠ - ٨١.

(٢) م. ن ٨٣.

(٣) الإبانة ١٦.

(٤) م. ن.

فإذا كان هذا هكذا.

وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي.

لم توجب شبيهًا ولا انقلابًا عن حقيقة.

ولم يستحل على الله عز وجل أن يُري عباده المؤمنين نفسه في جنانه»[(١)].

حقيقة الرؤية وكيفيتها عندهم

قالوا: «الرؤية معنى لا يتأثر به المرئي ولا يتأثر منه لا بإفعال ولا بانفعال»[(٢)].

وذلك المعنى هو (الإدراك).

وعرّفه الآمدي بأنه «عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر»[(٣)].

وقال الغزالي: «الرؤية: نوعُ كشفٍ وعلمٍ، إلاّ أنه أتم وأوضح من العلم»[(٤)].

ويوضح الآمدي المقصود من زيادة الكشف التي تحصل من الإدراك، ليصل منه إلى بيان مقصودهم من الرؤية، فيقول: «وبهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها، وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها.

فإذًا هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكًا ـ كما مضى.

وقد بينا أن هذه الإدراكات ـ فيما مضى ـ ليست بخروج شيء من الآلة الدرّاكة إلى الشيء المدرَك، ولا بانطباع صورة المدرَك فيها.

وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة.

---

(١) الإبانة ١٧.

(٢) غاية المرام ١٦٦.

(٣) م. ن.

(٤) قواعد العقائد ١٧١.

وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له ـ كما مضى ـ، بل لو خلق الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء لكنا نسمّي ذلك مدركًا.

وإذا جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس، فلا محالة أن العقل لا يحيل أن يخلق الله تعالى للحاسة زيادة كشف وإيضاح بالنسبة إلى ما حصل في النفس من العلم به، وأن تسمّى تلك الزيادة من الكشف إدراكًا.

والجاحد لذلك خارج عن العدل والإنصاف، منتهج منهج الزيغ والانحراف.

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله: «إن الإدراك نوع مخصوص من العلم لكنه لا يتعلق إلاّ بالموجودات».

وإذا عرف ذلك فالعقل يجوّز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها، زيادة كشفٍ بذاته وصفاته، على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس، من غير أن يوجب حدوثًا ولا نقصًا، وذلك هو الذي سماه أهل الحق إدراكًا»[1].

واستدلوا على هذه الرؤية العلمية أو الإدراكية بما ورد من أحاديث تقول إن النبي ﷺ كان يرى من ورائه كما يرى من أمامه.

ومنها: ما جاء في (صحيح البخاري) في كتاب الصلاة:

- باب عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة وذكر القبلة: «عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: هل ترون قبلتي ها هنا، فو الله ما يخفى عليّ خشوعكم ولا ركوعكم إني لأراكم من وراء ظهري».

- باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها: «عن أنس: أن النبي ﷺ قال: أقيموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري».

قال المحشي: أي كما أرى من بين يدي.

---

(١) غاية المرام ١٦٦ - ١٦٧.

- إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف: «عن أنس: قال: أقيمت الصلاة فأقبل علينا رسول الله ﷺ بوجهه، فقال: أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري».

- باب إلصاق المنكب بالمنكب والقدم بالقدم في الصف: «عن أنس عن النبي ﷺ قال: أقيموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري»[1].

مذهب المعتزلة

وهو مذهب النفاة من الحكماء ومن سوى أهل السنة من المسلمين.

ومن البَدْءِ، وقبل عرض الأدلة، يقولون: أن الرؤية بالمعرفة والعلم جائزة.

والرؤية بالبصر مستحيلة، لبداهة منافاتها لخلوص الوحدانية، وأصل التوحيد الخالص.

أدلتهم على نفي الرؤية

وعمدة دليلهم العقل.

ويتلخص ما استدلوا به عقليًا بأن قالوا:

إن الله تعالى واجب الوجود.

ووجوب الوجود يقتضي تجرده تعالى ونفي الجهة والحيّز عنه.

والمشروط فيمن تراد رؤيته أن يكون في جهة وحيز، وأن يكون غير مجرد لأنها من أساسيات وقوع الرؤية عليه.

ولما كان الله تعالى متجردًا ومنزهًا عن الجهة والحيّز يستحيل وقوع الرؤية عليه.

وباختصار شديد ومفيد: دليل الوجوب هو دليل نفي الرؤية.

وقالوا أيضًا: إن الذي تقع عليه الرؤية البصرية هو اللون والشكل من الأجسام المنظورة، وهما من الأعراض.

---

(١) وانظر: هامش رقم ٤ من قواعد العقائد للغزالي ص ١٧١.

والله منزه عن ذلك.

وإلى المعنى يشير ما رواه الصدوق عن إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى: هل يُرى في المعاد؟

فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

يا ابن الفضل، إن الأبصار لا تدرك إلاّ ما له لون وكيفية، والله خالق الألوان والكيفيات».

واستدلوا أيضًا بالآيات الكريمة:

١ - ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ - الأنعام ١٠٣ -.

وهي عمدة ما استدلوا به من النقول.

قال القاضي المعتزلي: «إدراك البصر ورؤية البصر في اللغة لا يختلفان.

فإذا صح ذلك فيجب أن نقطع بأنه تعالى لا يرى بالأبصار»[1].

وذلك لظهور الآية في ذلك، ولقرينة العقل التي تلزم بعدم صرفها عن هذا الظهور وحملها على معنى آخر غير هذا الذي هو ظاهرها.

ومنها: ما يُرى ولا يَرى كالجمادات والأعراض المرئية. ومنها: ما لا يَرى ولا يُرى كالأعراض التي لا تُرى.

فالله تعالى خالقها جميعها، وتعالى عليها، وتفرد بأن يَرى ولا يُرى، وتمدّح بمجموع الأمرين، كما تمدّح بقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ﴾ - الأنعام ١٤ - وقوله: ﴿يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ - المؤمنون ٢٩ -.

وحسبنا من التعليق على هذه الآية ما أخرجه العياشي بسنده المتصل: «أن الفضل بن سهل ذا الرئاستين سأل الإمام أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام فقال: أخبرني عما اختلف فيه من الرؤية؟!

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧.

فقال: من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله تعالى، لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير.

ثم قال: لا تقع عليه الأوهام، ولا يدرك كيف هو»[1].

٢ - ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ - طه ١١١ -.

قال السيد شرف الدين: «فإنها في معناها على حد الآية الأولى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

وحسبنا من التعليق عليها ما أخرجه ثقة الإسلام في باب إبطال الرؤية من كتاب التوحيد من أصول الكافي بسنده إلى صفوان بن يحيى، قال: «سألني أبو قرة المحدث أن أدخله على الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فأدخلته عليه، فسأله عن الحلال والحرام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد.

فقال أبو قرة: إنّا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين النبيين، فقسم الكلام لموسى، ولمحمد الرؤية.

فقال الإمام عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الإنس والجن في أنه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ و﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؟

أليس هو محمدًا صلى الله عليه وآله؟»

قال: «بلى».

قال: «كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعًا فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول لهم عن الله: إنه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ و﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثم يقول لهم: أنا رأيت الله بعيني، وأحطت به علمًا، وهو على صورة البشر؟!!

أما تستحون؟!.

ما قدرت الزنادقة أن ترميه صلى الله عليه وآله بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه!!

---

(١) كلمة حول الرؤية ٢٩٨ - ٣٠٠.

قال له أبو قرة: فإنه تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾..!

فقال الإمام عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾، يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ فآيات الله غير الله تعالى».

قال: «وقد قال عزّ من قائل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ فإذا رأته الأبصار فقد أحيط به علمًا».

قال أبو قرة: «أفنكذب الروايات؟!»

قال الإمام: «إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها.

وقد أجمع المسلمون على أنه لا يحاط به علمًا ولا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء».

قلت: هذا هو فصل الخطاب ومفصل الصواب، وإنه للحدّ الفاصل بين الحق والباطل، لا يرد على سمع ذي لب فيصدر إلاّ عن إذعان، ذلك فضل الله يؤتيه عترة نبيه وأعدال كتابه، والله ذو الفضل العظيم»[١].

٣- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ﴾ ـ البقرة: ٥٤، ٥٥ ـ.

قال السيد شرف الدين: «هاتان آيتان متصلتان ـ كما أوردناهما ـ والحجة على ما نحن فيه من امتناع الرؤية إنما هي الآية الثانية، وإنما أوردنا الأولى لأن لها دخلًا في بيان الوجه في الاحتجاج بوضوح، وذلك أن أولاهما نصت على عقوبة متخذي العجل بقتل أنفسهم، ونصت الثانية على عقوبة الطالبين رؤية الله جهرة بالصاعقة تأخذهم وهم ينظرون.

---

(١) كلمة حول الرؤية ٣٠٥ - ٣٠٧.

وهذا بمجرده يوجب القطع بتساوي الجرمين في الكفر لتساويهما في العقوبة من الله تعالى الملك الحق العدل المبين، وليس شيء أدل من هذا على امتناع الرؤية، ووجوب الإنكار على القائلين بها، بل وجوب كفرهم إذا أصروا عليها عنادًا بعد أن تتم عليهم الحجة بامتناعها كما تمت على أصحاب الصاعقة من قوم موسى، فإنه عليه الصلاة والسلام حين سألوه الرؤية أخبرهم بامتناعها فألحوا عليه ولجوا في طغيانهم، فعرّفهم أن رؤية الله تستلزم تحيزه وتكيفه، والإشارة إليه، والله تعالى منزه عن ذلك، وأوضح لهم أن من استجاز الرؤية على الله عز وجل فقد جهله وجعله من جملة الأجسام أو الأعراض، فعتوا وأصروا على طلبها عنادًا فكانوا بذلك كعبدة العجل، فأخذتهم الصاعقة بأمر الله كما أخذ القتل أولئك بأمره تعالى لتساوي الجرمين.

هذا ما استفدته من الآيتين في توجيه الاستدلال على امتناع الرؤية»[1].

٤ - ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ ـ الأعراف ١٤٣ ـ.

يقول السيد شرف الدين: «وحسبنا من التعليق على هذه الآية الكريمة ما أخرجه الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي في باب ما جاء في الرؤية من كتاب التوحيد بسنده إلى علي بن محمد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السلام فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك إن الأنبياء معصومون؟

قال: بلى.

فسأله عن آيات من القرآن.

---

(١) م. س ٣٠٨.

فكان مما سأله أن قال له: فما معنى قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ الآية.

قال: فكيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران لا يعلم أن الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأل هذا السؤال؟

فقال الرضا عليه السلام: إن كليم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله تعالى عَزَّ أن يُرى بالأبصار، ولكنه لما كلّمه الله عز وجل وقرّبه نجيًا رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله ـ عز وجل ـ كلّمه وقرّبه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، فاختار منهم سبعين رجلًا لميقات ربه.

فخرج بهم إلى طور سيناء وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلّمه ليسمعهم كلامه، فكلّمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من الجهات الست لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة ثم جعله منبعثًا منها يسمعونه من جميع الوجوه.

فقالوا: لن نؤمن لك أن هذا الذي سمعناه هو كلام الله تعالى حتى نرى الله جهرة.

فلما قالوا هذا القول العظيم، واستكبروا، وعتوا، بعث الله عز وجل عليهم صاعقة تأخذهم بظلمهم فماتوا.

فدعا موسى ربه: يا رب، ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعتُ إليهم وقالوا: إنك ذهبت بهم فقتلتهم لأنك لم تكن صادقًا فيما ادعيت من مناجاة الله إيّاك؟!

فأحياهم الله تعالى وبعثهم معه، فقالوا: إنك لو سألتَ الله أن يُريك أن تنظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو؟ فتعرفه حق معرفته.

قال موسى: يا قوم، إن الله لا يُرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يُعرف بآياته ويعلم بأعلامه.

فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله.

فقال موسى: يا رب، إنك قد سمعت مقالة بني إسرائيل، وأنت أعلم بصلاحهم.

فأوحى الله جل جلاله إليه: يا موسى، اسألني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم.

فعند ذلك قال موسى: رب أرني نظر إليك.

قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه ـ وهو يهوي ـ فسوف تراني.

فلما تجلّى ربه للجبل بآية من آياته جعله دكًا وخرّ موسى صعقًا، فلما أفاق، قال: سبحانك تبت إليك، يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي، وأنا أول المؤمنين منهم بأنك لا تُرى.

فقال المأمون، لله درك يا أبا الحسن»[١].

من أحاديث أهل البيت عليهم السلام

احتج بها أصحابنا الإمامية خاصة، لتمسكهم بأهل البيت عليهم السلام أخذًا بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

وقد عرف عن أهل البيت عليهم السلام أنهم قاوموا فكرة التجسيم وشبهاتها، مقاومة شديدة لا هوادة فيها ولا مهادنة.

ويكفينا أن أنقل منها هنا بعض ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة:

١ - «إلاّ أنّا نعلم أنك حي قيوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الأبصار، وأحصيت الأعمار، وأخذت بالنواصي والأقدام»[٢].

٢ - «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان»[٣].

---

(١) كلمة حول الرؤية ٣١١ - ٣١٣ والتوحيد ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) نهج البلاغة ط الشعب ١٨٢ .

(٣) ٢٠٧ .

٣- «الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو إنس، لا يُدْرَك بوهم، ولا يُقَدَّر بفهم، ولا يشغله سائل، ولا ينقصه نائل، ولا يُنْظَر بعين»[(١)].

٤- «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر»[(٢)].

٥- «لا يشمل بحَدٍّ، ولا يحسب بِعَدٍّ، وإنما تحدُّ الأدواتُ أنفسها، وتشير إلى نظائرها، مَنَعَتْها (منذ) القدمية، وحَمَلَتْها (قد) الأزلية، وجنّبتْها (لولا) التكملة، بها تجلى صانعها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون»[(٣)].

٦- لا تناله الأوهام فتقدره، ولا تتوهمه الفطن فتصوره، ولا تدركه الحواس فتحسه[(٤)].

حقيقة الرؤية وكيفيتها عندهم

الرؤية عندهم هي الرؤية الطبيعية المعروفة، وكيفيتها هي الكيفية الطبيعية المعروفة أيضًا.

وتتحقق عن طريق (العين) التي هي عضو البصر وحاسته. «ويتم الإبصار بها عندما يدخل الضوء العين من طريق البؤبؤ، فتركزه العدسة في بؤرة بحيث تتشكل صورة تقع على الشبكية، فينقلها العصب البصري مقلوبة رأسًا على عقب إلى الدماغ حيث تُعكس بطريقة لا يزال العلماء عاجزين عن فهمها»[(٥)].

ومدركات القوة الباصرة هي الأضواء والألوان والأشكال.

وذكرت لتحقق الرؤية والإبصار شروط هي:

---

(١) ٢١١.

(٢) ٢١٦.

(٣) ٢٢٠.

(٤) ٢٢٠.

(٥) موسوعة المورد: مادة Vison.

١- المقابلة بين الرائي والمرئي.

٢- المسافة الكافية بينهما قربًا وبعدًا.

٣- أن يكون حجم المرئي بالقدر الذي يمكن أن يقع عليه الإبصار، بمعنى أن لا يبلغ غاية الصغر واللطف أو أن يكون مجردًا.

٤- أن يكون الجسم المرئي كثيفًا.

٥- أن يكون الجسم المرئي مضيئًا أو مضاءً.

المناقشات

ناقش كل من الطرفين المثبت والنافي طرفه الآخر، ولأن في جزء منها شيئًا من الموضوعية والاصطباغ بالطابع العلمي، رأيت أن أذكر بعضها.

والمناقشات هذه وأمثالها تأتي في الغالب تطبيقًا للمنهج المتبع لدى كل فريق من فريقي النقاش.

وربما جاءت هجومًا أو دفاعًا لا لإثبات المدّعى أو نفيه، وإنما جدلًا لأجل الجدل، وإثارة التشكيك في مسلمات ونتائج الطرف المقابل.

وأهم ما دار فيه وحوله النقاش في مسألتنا هذه، هو ماهية الرؤية وكيفيتها، ودلالة كل من الآيتين الكريمتين: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ التي كانت عمدة أدلة النفاة، و ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ التي هي عمدة أدلة المثبتين.

وإليك طرفًا منها:

١- ناقش أبو الحسن الأشعري حمل النافين آية ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ على أن ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ﴾ مطلقة، بمعنى أن الأبصار لا تدركه في الدنيا وفي الآخرة، وعلى أن كلمة (الأبصار) فيها عامة لأنها جمع محلّى بأل، فتشمل أبصار جميع مخلوقاته من غير استثناء.

فقال: «فإن قال قائل: فما معنى قوله ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾؟

قيل له: يحتمل أن يكون: لا تدركه في الدنيا، وتدركه في الآخرة، لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات، وأفضل اللذات يكون في أفضل الدارين.

ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضًا، فلما قال في آية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وقال في آية أخرى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار لا تدركه»[(١)].

والذي يمكن أن يلاحظ عليه هو:

أن ظهور (لا تدركه) في الإطلاق واضح.

وكذلك ظهور كلمة (الأبصار) في العموم.

ولكن الأشعري طرح الاحتمالين اللذين ذكرهما ليثير غبار الشك أمام الاستدلال بالآية على نفي الرؤية من باب إذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال.

والذي حدا به إلى ذلك هو قرينة النقل (الأحاديث الظاهرة في الدلالة على وقوع الرؤية يوم القيامة).

ولأنه فسر آية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ في هدي تلك الأحاديث بالرؤية.

فأراد أن يرفع التعارض بين الآية الأولى النافية والآية الثانية المثبتة فكان منه أن طرح هذين الاحتمالين.

والشيء الطبيعي الذي ينبغي أن يتبع منهجيًا في المناقشة: هو أن يناقش من يريد مناقشة دلالة الآية على نفي الرؤية في:

١- ظهور (لا تدركه) في الإطلاق، وظهور (الأبصار) في العموم، بإبطال الدليل العقلي المؤيد لهما والمؤكد عليهما.

٢- لا يرفع اليد عن الإطلاق والعموم بالاحتمال، لأنه ما من ظهور إلاّ وفي مقابله احتمال، وإلاّ كان نصًا لا ظاهرًا، وإنما تُرفع اليد عن الظهور بظهور أقوى منه، أي أظهر منه.

وكلا الأمرين لم يكونا منه (أعني الأشعري).

---

(١) الإبانة ١٥ .

٣- وناقش القاضي المعتزلي الاستدلال بآية ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على إثبات الرؤية بقوله: «فإن قال: فقد قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ففي هذا إثبات الرؤية.

قيل له: لم يقل ناظرة بالبصر.

وقد يكون الناظر ناظرًا على وجوه:

- بأن يكون مفكرًا.
- ومنتظرًا للرحمة.
- وطالبًا للرؤية.

فهو محتمل إذًا، ولا يترك به ما لا يحتمل.

وتأويله: منتظرة لرحمة ربها، وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة، على ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وغيرهما من الصحابة والتابعين»[1].

والملاحظ عليه:

١- أن يناقش ما استدلوا به على تقييد النظر بالبصر، لا أنه يقول هي مطلقة من غير أن يثبت إطلاقها بإبطال تقييدها الذي ادعوه.

٢- أن يناقش القرينة النقلية (الأحاديث الدالة على الرؤية) ويثبت عدم نهوضها بالقرينية، إما لأنها أخبار آحاد لا تصلح لإثبات أصول الدين وما يرتبط بها من شؤون، وإما لضعفها، أو لغير ذلك.

٣- كان عليه عندما حملها على معنى الانتظار أن يثبت استعمال الكلمة في الانتظار بعامة ثم يقيم القرينة على استعمالها فيه هنا بخاصة.

٤- ثم إن تقدير مضاف وهو (ثواب) أو (رحمة) أو (نعيم) خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلاّ بدليل، وهو لم يأت بالدليل.

والسبب أنه ـ هو الآخر ـ يناقش وفق منهجه الخاص.

---

(١) المختصر في أصول الدين ٣٣٧ .

ولأن العقل عنده ينفي الرؤية لاستلزامها الجسمية أو الجهتية، والله تعالى منزه عنهما، فهو الدليل على تقدير المضاف إلاّ أنه أضمره في قلبه.

فلو أنه ذكر الدليل وسلّمه له الخصم أو ذكره على أنه مسلم به من قبل الجميع لبداهته لكان التأويل بتقدير مضاف مقبولًا.

٥- استدل بأخبار الآحاد خلافًا لمنهجه، ولعله ليعارض بها أخبار الآحاد التي استدل بها خصمه ليقدمها عليها كمؤيدة.

أو ليرفع اليد عنها جميعًا لعدم وجود المرجح، أو لغير ذلك.

ولكنه لم يصرح بالسبب.

الموازنة

وكما لحظ أن السبب الجوهري في الاختلاف هو الاختلاف في المنهج المتبع في البحث.

إذًا لا بدَّ من تسليط الضوء على المنهج، وهو يقتضينا دراسة ثلاث نقاط مهمّة، اثنتان منها عامتان وهما:

١- حجية العقل في إثبات أصول الدين.

٢- حجية خبر الواحد في إثبات أصول الدين.

والثالثة خاصة، وهي:

٣- تحديد مفهوم الرؤية في المسألة.

أما النقطتان الأوليان:

فالسلفية وأهل الحديث، هم أكثر أهل السنة تشددًا في رفض العقل أمام خبر الواحد المتلقى بالقبول، فقد روي عن الإمام ابن حنبل أنه قال: «لا نتعدى القرآن والحديث»[1].

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥٢.

وقال ابن قاضي الجبل ـ شيخ الحنابلة في عصره ـ: «مذهب الحنابلة أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات الديانات»[1].

وادعى ابن عبد البر المالكي الإجماع على جواز العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين.

وذلك لأن الخبر الواحد الذي تتلقاه الأمة بالقبول تصديقًا له، وعملًا به يفيد العلم عندهم.

والمسألة ليست مما اجمعوا عليه، ففي إفادة خبر الواحد العلم أو الظن، وكيفية إفادته ذلك، لعلماء السنة عمومًا فيه خلاف، تعرضت له كتب أصول الفقه.

وفي جواز العمل به في أصول العقيدة خلاف آخر، حتى عند الحنابلة، فقد ذهب أبو الخطاب وابن عقيل الحنبليان وغيرهما إلى عدم جواز العمل به في أصول الدين[2].

ومن هذا العرض المقتضب لحجية خبر الواحد في أصول الاعتقاد ننتهي إلى نتيجة، هي من أدلتنا في إثبات حجية العقل في أصول الدين، وهي:

لأن حجية خبر الواحد في أصول الدين إنما اعتبرت لإفادته العلم ـ بسبب تلقي الأمة له بالقبول، أو لسبب آخر ـ وليست لأنه حديث أو سنة فقط.

فإذًا، المناط في الدليل الذي يعتمد عليه ويرجع إليه في إثبات العقيدة هو أن يفيد العلم (اليقين).

ولأن دليل العقل ـ هو الآخر ـ يفيد العلم يكون أيضًا مما يرجع إليه ويعتمد عليه في إثبات قضايا العقيدة.

---

(١) م. ن.

(٢) م. ن.

ثم إن الإمام أحمد ﷺ اعتمد العقل دليلًا في إثبات حجية خبر الواحد، فقد جاء في (مختصر المنتهى) لابن الحاجب في مسألة جواز التعبد بخبر الواحد ما نصه: «وقال أحمد والقفال وابن سريج وأبو الحسين البصري بدليل العقل».

يعني أن جواز التعبد بخبر الواحد دليله العقل.

وهذا دليل آخر على حجية العقل، وله أهميته لأنه يثبت حجية أصل الخبر، فلو لم ينهض دليل العقل بإثبات حجيته على رأي الإمام أحمد لم يفدنا تلقي الأمة له بشيء لأنه تلقٍّ لما ليس بحجة.

وإذا لم يكن العقل الذي هو دليل حجية خبر الواحد حجة لا يكون خبر الواحد حجة من طريق أولى.

أَضِفْ إِلَيْه:

إن القرآن الكريم استعمل دليل العقل في إثبات أصول الدين في مثل:

- قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ - الأنبياء ٢٢ -.

- قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ - المؤمنون ٩١ -.

- قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ﴾ - الطور ٣٥ -.

ومعنى هذا أنه معترف به من الله تعالى، والأخذ به أخذ بالقرآن.

ولا أطيل هنا باستعراض وذكر الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو إلى التفكر في ملكوت الله وخلقه، واستعمال قوى العقل وقواعده للوصول إلى معرفته تعالى التي هي أصل الدين الأصيل وأساسه الركين المتين.

وعليه لا مناقشة من الطرف الآخر في الاعتماد على العقل والرجوع إليه.

ولكن - وبعد هذا العرض غير الموجز إلى حدٍّ ما - ليست هذه المسألة هي الجوهر في موضوع الخلاف.

وإنما القطب المركزي الذي تدور حوله رحى الخلاف على مدى هذه الأجيال المتعاقبة، هو:

لو تعارض ما يدركه العقل مع ما يظهر من خبر الواحد المفيد للعلم ماذا نعمل؟

الذي أراه أن العمل: هو الجمع بينهما.

وذلك لأن خبر الواحد المفيد للعلم، مفيد للعلم بصدوره لا بدلالته، فهو قطعي الصدور ظني الدلالة.

ودليل العقل المثبت لوحدانية الذات الإلهية ـ الوحدانية المستلزمة لنفي الرؤية للزومها التجسيم ـ قطعي الدلالة.

وعليه، يصبح التعارض في الحقيقة بين دلالة العقل اليقينية ودلالة الخبر الظنية.

ولأن الظن لا يعارض اليقين نرفع اليد عن ظهور الخبر بتأويله بما يتمشى وأصل التوحيد، فنجمع بين الأخذ به والأخذ بالعقل.

وكذلك في تفسير الآيتين المتعارضتين ظاهرًا كآية البصر الدالة على نفي الرؤية بظاهرها وآية النظر المثبتة للرؤية بظاهرها، نرفع اليد عن ظهور الآية التي ينافي ظاهرها أصل التوحيد لأنها ظنية الدلالة، ونتمسك بظهور الآية التي تلتقي مع أصل التوحيد لأنها بقرينة الدليل العقلي هي قطعية الدلالة.

هذه خلاصة ما أريد أن أقوله في أصول المنهج.

وفي ضوئه:

إن الذي قام به النافون للرؤية من حمل آية البصر على ظاهرها وبإطلاقها وعمومها، وتأويل آية النظر، سليم منهجيًا.

أما رفضهم أخبار الآحاد فلأنها لا تصلح لإثبات العقيدة، لأنها ـ في رأيهم ـ ظنية السند والدلالة فلا تفيد إلاّ الظن، والمطلوب في العقيدة أن تصل الدلالة فيها إلى مستوى اليقين.

كذلك هي لا تقوى على معارضة دليل التوحيد العقلي لأنه يقيني الدلالة، وهي ظنية الدلالة.

أما الذي قام به المثبتون، وخاصة الأشاعرة من محاولة إثبات الرؤية مع المحافظة على نقاء فكرة التوحيد من أن تشاب بما يخالفها من الجسمية وأمثالها أمر ذو أهمية، وله تقديره.

لكن يلاحظ عليه:

١- أنهم خرجوا عن الموضوع المتنازع فيه.

ذلك أن المتنازع فيه هو رؤية الله تعالى بالعين الباصرة وبالوضعية الطبيعية للرؤية، مع مراعاة الاعتقاد ببساطة وتجرد الذات الإلهية.

وهم قالوا: بالرؤية الإدراكية.

وعن طريق حاسة سادسة أو خاصة.

فالمؤمن يرى الله تعالى رؤية إدراك وعلم لا رؤية مشاهدة وعيان.

٢- أن ما مثّلوا به من أن رؤيته تعالى كرؤية القمر ليلة البدر يناقض الرؤية الإدراكية لأن رؤية القمر رؤية مشاهدة وعيان، كما استفاد الإمام الأشعري هذا من حديث رؤية القمر، فقرر ـ كما تقدم ـ بأن التمثيل برؤية العيان لم يكن معناها إلاّ الرؤية بالعيان.

ومعنى هذا أن المؤمن يرى الله بالعين الباصرة، وهي تختلف عن الرؤية العلمية أو الإدراكية لأن الإدراكية رؤية قلبية.

٣- وكما قلتُ آنفًا أنه لا بدَّ من تحديد مفهوم للرؤية متفق عليه حتى يصح البحث فيها نفيًا وإثباتًا.

أما مع الاختلاف في مفهوم الرؤية فلا معنى للبحث بغية نفي الرؤية أو إثباتها، لأنه والحالة هذه، لا تعارض بين دلالتي الآيتين.

لأن واقع الأمر عند الطرفين لا يخلو:

- إن كانت الرؤية بصرية فمستحيلة لما يلزمها من الجسمية.
- وإن كانت قلبية أو إدراكية أو علمية ـ ما شئتَ فسمِّ ـ فجائزة.
- وإذا كانت في الآيتين بصرية فهي محال عند الطرفين.

- وإذا كانت فيهما قلبية فهي جائزة عندهما.

إذًا ما الذي دعا الأشاعرة إلى هذا التشدد في الموقف؟

الذي يظهر لي ـ وبخاصة مع إصرارهم على المحافظة على الاعتقاد ببساطة الذات الإلهية وتجردها ـ أن الذي دعاهم إلى هذا هو: أن أحاديث الرؤية مروية في الصحاح.

وإن رفضها ـ وكذلك تأويلها ـ يفتح باب الشك في صحة وسلامة الأحاديث السنية.

وهم لا يريدون هذا.

فتشددوا ليقوم تشددهم دريئة لئلا تُقْتَحَم حصون الصحاح.

قد يقال:

يمكن التأويل، وهو عند الأشاعرة جائز، فلماذا لم يتأولوا؟!

والجواب:

أنهم لم يتأولوا؛ لأن في الأحاديث المروية في الصحاح ما هو نص في أن الرؤية تكون عيانًا، كما في حديث البخاري (كتاب التوحيد ـ باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾:

عن جرير بن عبد الله: قال: قال النبي ﷺ: «أنكم سترون ربكم جل ثناؤه عيانًا».

فالموقف ـ هنا ـ يتطلب رفض الحديث وإسقاطه من الاعتبار لمنافاته للقرآن الكريم الذي يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

وفي رفضه ـ كما قلت ـ فتح باب الشك في مرويات البخاري، وهو أصحُّ الصحاح عندهم.

والحسم في أمثال هذا الموقف ـ فيما أرى ـ يحتاج إلى عالم جريء لا تأخذه في الحق لومة لائم، يقول بقولة الإمام علي بن موسى الرضا في جوابه لأبي قرة ـ المتقدم ـ:

«إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها».

وهذا ما انتهجه الإمامية (وبخاصة الأصولية منهم) في رفض غير قليل مما رواه المحمدون الثلاثة في جوامعهم الحديثية (الكافي ومن لا يحضره الفقه والتهذيب والاستبصار).

وبهذه الجرأة والإقدام الغيور لله ولرسوله تطرح أمثال هذه الإسرائيليات المدوّنة في الصحاح التي سرّبت فكرة التجسيم اليهودي إلى فكرنا العقائدي فلوثته بما يتنافى ونقاء العقيدة الإسلامية الحقة.

مضافًا إليه:

أن عدالة الراوي لا تثبت أكثر من صحة صدور الحديث ظنيًا.

أما استقامة معنى الحديث، فالراوي غالبًا لا يلتفت إليها، وبخاصة إذا كان ممن أغرق في الإخبارية، وأعطى الحديث مستوى يفوق القرآن، فبعد عن الالتفات بأن الحديث ليس سماعًا ورواية فقط، وإنما هو رواية ووعاية.

وما أروع ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام يذكر أهل البيت عليهم السلام: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل».

وكما أسلفت: إن رد الفعل عند أهل السنة ضد المعتزلة كان قويًا فمال إلى شيء من التطرف في الموقف.

٤- أن ما استدل به لإثبات الرؤية الإدراكية من أحاديث البخاري القائلة بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه ـ على تقدير صحتها ـ لا تفيد في إثبات الرؤية الإدراكية يوم القيامة، لأنه قد تكون هذه الرؤية خاصة به صلى الله عليه وآله وسلم لنبوته أو لسبب آخر، كما هو بيّن من تخصيصها به في الحديث، وتخصيص ورود الأحاديث به وحده صلى الله عليه وآله وسلم.

٥- أن الدليل الأول من أدلة الأشعري العقلية يقوم على أساس مقايسة وجود الله تعالى بموجوداته سبحانه.

وهو قياس مع الفارق؛ لأن وجوده تعالى وجود صرف بسيط مجرد، ووجود مخلوقاته ليس كذلك.

مضافًا إليه:

أنه ليس كل موجود جائز أن يريناه الله تعالى لأن من الموجودات ما لم تتوفر فيه شروط الرؤية كالمجرات والموجودات غير الكثيفة.

وليس هذا من باب العجز في الفاعل، وإنما هو من باب النقص في القابل.

ففي الدليل شيء من المغالطة.

٦ - وينسق عليه دليله الثاني في قيامه على المغالطة، لأن رؤية الباري لنفسه ليست رؤية بصرية، والمتنازع فيه هو الرؤية البصرية.

ذلك أن رؤية الله تعالى لنفسه ـ إن صح التعبير ـ هي علمه بذاته، وهو علم حضوري.

والأشعري لا يقول بأن رؤية المؤمن لربه من نوع العلم الحضوري، ومع هذا ـ لو سلمنا ـ هي رؤية غير بصرية، فهي غير المتنازع فيه.

الخلاصة

إن ما انتهت إليه الأدلة العقلية المفيدة لليقين في مداليلها، من إثبات الوحدانية المطلقة لله تعالى، يأتي قرينة على أن المراد بالآية الكريمة ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ما تدل عليه بظاهرها وهو نفي الرؤية البصرية مطلقًا في الدنيا والآخرة وعامًا لجميع مخلوقاته المبصرة.

وفي ضوئه تفسر الآية الكريمة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بما لا يتعارض والآية السابقة، كما تأولها النافون، فقالوا: إن المراد بها واحد مما يأتي:

١ - النظر البصري

ولكن على تقدير حذف مضاف، مثل: (إلى ثواب ربها).

ويبرره وإن كان خلاف الأصل ـ إذ الأصل عدم التقدير ـ هو المفروغية من نفي الرؤية البصرية لمنافاتها لعقيدة الوحدانية.

٢- النظر القلبي

ذهب إليه السيد الطباطبائي، قال في تفسير الآية[١]: «والمراد بالنظر إليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقه تعالى.

بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق إليه البرهان، ويدل عليه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة عليهم السلام، وقد أوردنا شطرًا منها في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ـ الأعراف ١٤٣ ـ وقوله تعالى ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ـ النجم ١١.

فهؤلاء قلوبهم متوجهة إلى ربهم لا يشغلهم عنه سبحانه شاغل من الأسباب لتقطّع الأسباب يومئذ، ولا يقفون موقفًا من مواقف اليوم، ولا يقطعون مرحلة من مراحله إلاّ والرحمة الإلهية شاملة لهم ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ ـ النمل ٨٩ ـ ولا يشهدون مشهدًا من مشاهد الجنة ولا يتنعمون بشيء من نعيمها إلاّ وهم يشاهدون ربهم به لأنهم لا ينظرون إلى شيء ولا يرون شيئًا إلاّ من حيث إنه آية الله سبحانه، والنظر إلى الآية من حيث إنها آية ورؤيتها، نظر إلى ذي الآية ورؤية له».

وما ذكره الطباطبائي أسلوب عربي فصيح، ومنه قول الشاعر:

ويوم بذي قار كأن وجوههم ... إلى الموت من وقع السيوف نواظرُ

فإن الموت لا يرى ولا ينظر إليه.

والذي عناه الشاعر بالنظر إلى الموت النظر إلى الضرب والطعن وفلق الهام وكر الأبطال وإقدامها، وكل ذلك من أسباب الموت[٢].

---

(١) الميزان ١٩ / ١١٢.

(٢) انظر: ضوء الساري ٤٦ - ٤٧.

٣- الانتظار

وهو أحد المعاني الحقيقية لكلمة (نظر) التي استعملت فيها الكلمة قرآنيًا.

قال في (لسان العرب): «والنظر: الانتظار، يقال: نظرت فلانًا وانتظرته، بمعنى واحد...

ومنه قول عمرو بن كلثوم:

أبا هند فلا تعجل علينا وأنظرنا نخبّرْكَ اليقينا[١]

ومن موارد استعمال الكلمة بمعنى (الانتظار) في القرآن الكريم ما يأتي:

- ﴿إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ﴾ ـ الأحزاب ٥٣ ـ أي غير منتظرين إناه.
- ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ ـ الحديد ١٣ ـ أي انتظرونا.
- ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ﴾ ـ فاطر ٤٣ ـ أي ينتظرون.
- ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ ـ يس ٤٩ ـ أي ما ينتظرون.
- ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ ـ النمل ٣٥ ـ أي منتظرة.

وأشكل على تفسير كلمة (ناظرة) في الآية بـ (منتظرة) بأن الفعل (نظر) إذا كان بمعنى البصر تعدّى بالحرف (إلى)، وإذا كان بمعنى الانتظار تعدّى بنفسه كما في الآيات المذكورة هنا ما عدا الآية الأخيرة فإنه تعدّى فيها بالباء.

وأجيب:

١ - بأن (ناظرة) اسم فاعل.

واسم الفاعل في عمله فرع على الفعل، والفرعية في العمل تسبب ضعف العامل، فيفتقر إلى ما يقوّيه.

والمعمول هنا مقدم، والتقديم سبب آخر لضعف العامل.

---

(١) مادة: نظر.

ومن هنا عُدّي بـ (إلى).

٢- بأن تعديته بـ (إلى) مستعملة في كلام العرب، كما في قول جميل بن معمر:

وإذا نظرتُ إليك من ملكٍ والبحر دونك زدتني نعما

أي: وإذا انتظرتك.

وقول حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظراتُ إلى الرحمن يأتي بالفلاحِ

أي: منتظرات.

وقول الآخر:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى إلى ملك ركن المغارب ناظرهْ

أي: منتظرة.

ومثله:

وشعث ينظرون إلى بلالٍ كما نظر الظماء حيا الغمامِ

أي: كما انتظر الظماء.

وكذلك:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع الهلال

أي: انتظار الحجيج طلوع الهلال.

ومنه:

قول عمر بن الخطاب لحذيفة بن اليمان (رضي الله عنهما): «من ترى قومُكَ يؤمرون ؟

قال: قد نظر الناس إلى عثمان بن عفان وشَهَرَوَه لها».

أي: انتظر الناس.

فيحمل عليه الاستعمال القرآني في الآية المذكورة.

٣- بأن القرآن عدّى اسم الفاعل (ناظرة) بالباء في قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ ـ النمل ٣٥ ـ.

ومعنى هذا أن الكلمة تتعدّى بنفسها وبالحرف.

وهناك أجوبة اخرى لا فائدة في الاطالة بذكرها.

إلا أن الذي ينبغي منهجيًا: أن نلتمس استعمالات الرؤية في القرآن الكريم، لأن (ناظرة) ـ هنا ـ كما هو بيّن من سياقها تفيد معنى الرؤية لا الانتظار.

وذلك لقرينة (النضرة) التي تدل على البشر والاستبشار بما هي فيه مما سينعم به الله تعالى عليها جزاء طاعتها له في الدنيا.

ولقرينة ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ بمعنى مقطّبة ومعبّسة لأنها تعتقد بأنها ستلاقي جزاء عصيانها داهية تكسر الفقر وتفصم الظهر.

وقد أفاد في تتبع معنى الرؤية في القرآن الكريم السيد الطباطبائي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾.

وانتهى في بحثه إلى نفي الرؤية البصرية في الدنيا والآخرة، وهو ما دلت عليه آية ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، وإثبات الرؤية القلبية التي تتحقق للمؤمن وفي الآخرة فقط.

قال: «قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ـ الأعراف ١٤٣ ـ والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف حَمَلَهُ على رؤية العين ونظر الأبصار.

ولا نشك ولن نشك أن الرؤية والإبصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الإبصار يهيّئ للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصَر في شكله ولونه.

وبالجملة: هذا الذي نسميه الإبصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميعًا، وهذا لا شك فيه.

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضروريًا أن الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه البتة، فليس بجسم ولا جسماني، ولا يحيط به مكان ولا زمان، ولا تحويه جهة، ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة.

وما هذا شأنه لا يتعلق به الإبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة ضرورة، ولا أن موسى ذاك النبي العظيم أحد الخمسة أولي العزم وسادة الأنبياء عليهم السلام ممن يليق بمقامه الرفيع وموقعه الخطير أن يجهل ذلك، ولا أن يمني نفسه بأن الله سبحانه أن يقوي بصر الإنسان على أن يراه ويشاهده سبحانه منزهًا عن وَصْمَة الحركة والزمان، والجهة والمكان، وألواث المادة الجسمية وأعراضها، فانه قول أشبه بغير الجد منه بالجد، فما محصل القول: أن من الجائز في قدرة الله أن يقوي سببًا ماديًا أن يعلق عمله الطبيعي المادي ـ مع حفظ حقيقة السبب وهوية أثره ـ بأمر هو خارج عن المادة وآثارها متعال عن القدر والنهاية؟ فهذا الإبصار الذي عندنا ـ وهو خاصة مادية ـ من المستحيل أن يتعلق بما لا أثر عنده من المادة الجسمية وخواصها، فإن كان موسى يسأل الرؤية فإنما سأل غير هذه الرؤية البصرية، وبالملازمة ما ينفيه الله سبحانه في جوابه فإنما ينفي غير هذه الرؤية البصرية، فأما هي فبديهية الانتفاء لم يتعلق بها سؤال وجواب.

وقد أطلق الله الرؤية وما يقرب منها معنى في موارد من كلامه وأثبتها:

كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ـ القيامة ٢٣ ـ.

وقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ ـ النجم ١١ ـ.

وقوله: ﴿مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء الله فَإِنَّ أَجَلَ الله لَآتٍ﴾ ـ العنكبوت ٥ ـ.

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ ـ حم السجدة ٥٤ ـ.

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ ـ الكهف ١١٠ ـ.

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المثبتة للرؤية وما في معناها قبال الآيات النافية لها كما في هذه الآية: ﴿قَالَ لَن تَرَانِي﴾ وقوله: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ ـ الأنعام ١٠٣ ـ وغير ذلك.

فهل المراد بالرؤية حصول العلم الضروري، سمي بها لمبالغة في الظهور ونحوها ـ كما قيل؟

لا ريب أن الآيات تثبت علمًا ضروريًا، لكن الشأن في تشخيص حقيقة هذا العلم الضروري، فإنا لا نسمي كل علم ضروري رؤية وما في معناها من اللقاء ونحوه، كما نعلم بوجود إبراهيم الخليل والإسكندر وكسرى فيما مضى ولم نرهم.

ونعلم علمًا ضروريًا بوجود لندن وشيكاغو وموسكو ولم نرها، ولا نسميه رؤية وإن بالغنا.

فأنت تقول: أَعلمُ بوجود إبراهيم عليه السلام والإسكندر وكسرى كأني رأيتهم.

ولا تقول: رأيتهم، أو أراهم.

وتقول: أعلم بوجود لندن وشيكاغو وموسكو، ولا تقول: رأيتها أو أراها.

وأوضح من ذلك علمنا الضروري بالبديهيات الأولية التي هي ـ لِكُلِّيَّتِهَا ـ غير مادية ولا محسوسة، مثل قولنا :

(الواحد نصف الاثنين).

و(الأربعة زوج).

و(الإضافة قائمة بطرفين).

فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ولا يصح إطلاق الرؤية البتة.

ونظير ذلك جميع التصديقات العقلية الفكرية، وكذا المعاني الوهمية.

وبالجملة: ما نسميه بالعلوم الحصولية لا نسميها رؤية وإن أطلقنا عليها العلم، فنقول: علمناها، ولا نقول: رأيناها، إلاّ بمعنى القضاء والحكم لا بمعنى المشاهدة والوجدان.

لكن بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه، نقول:

- (أرى أني أنا)
- و(أراني اريد كذا)
- و(أراني اكره كذا)
- و(أراني أحب كذا)
- و(أراني أبغض كذا)
- و(أراني أرجو كذا)
- و(أراني أتمنى كذا)

أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحاجب، وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية، وأجد في باطن ذاتي كراهة وحبًا وبغضًا ورجاءً وتمنيًا، وهكذا.

وهذا غير قول القائل: (رأيتك تحب كذا وتبغض كذا) وغير ذلك.

فإن معنى كلامه: (أبصرتك في هيئة استَدْلَلْتُ بها على أن فيك حبًّا وبغضًا)، ونحو ذلك.

وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض فإنه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها، لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال، بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها، ولا توسل بوسيلة تدل عليها البتة.

وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته

وأحواله الداخلية، وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها..

فافهمْ ذلك وأَجِدِ التدبر فيه.

والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم اليها ضمائم يدلنا ذلك على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضًا رؤية كما في قوله: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ**﴾ الآية.

حيث أثبت أولًا: أنه على كل شيء حاضرٌ أو مشهود لا يختص بجهة دون جهة، وبمكان دون مكان، وبشيء دون شيء، بل شهيد على كل شيء، محيط بكل شيء، فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه.

وعلى هذه السمة لقاؤه ـ لو كان هناك لقاء ـ لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة إلاّ بمواجهة جسمانية وتعيّن جهة ومكان وزمان، وبهذا يشعر ما في قوله ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾ من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾ ـ المطففين ١٥ ـ.

دل على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم وبين ربهم فحجبهم عن تشريف المشاهدة.

ولو رأوه لرأوه بقلوبهم ـ أي أنفسهم ـ لا بأبصارهم وأحداقهم.

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسمًا آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ ـ التكاثر ٧ ـ.

وقوله ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ ـ الأنعام ٧٥ ـ، وقد تقدم تفسير الآية في الجزء السابع من الكتاب (الميزان)، وبينا هناك أن الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس.

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسمًا من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية.

وهي نوع شعور في الإنسان، يشعر بالشيء نفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية، وأن للإنسان شعورًا بربه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستعمال الدليل بل يجده وجدانًا من غير أن يحجبه عنه حاجب، ولا يجره إلى الغفلة عنه إلاّ اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود ومشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله. فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة، بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم.

فهذا ما يبينه كلامه سبحانه، ويؤيده العقل بساطع براهينه، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على ما سننقلها ونبحث عنها...

والذي ينجلي من كلامه تعالى أن هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء يتم للصالحين من عباد الله يوم القيامة، كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

فهناك موطن التشرف بهذا التشريف، وأما في هذه الدنيا والإنسان منشغل ببدنه، ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربه كادح إلى ربه كدحًا ليلاقيه، فهو بعد في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقي ربه، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ ـ الانشقاق ٦ ـ.

وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدل على أنه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى، وإليه يرجعون وإليه يقلبون.

فهذا هو العلم الضروري والخاص الذي أثبته الله تعالى لنفسه، وسماه رؤية ولقاء.

ولا يهمنا البحث عن أنها على نحو الحقيقة أو المجاز، فإن القرائن ـ كما عرفت ـ قائمة على إرادة ذلك، فإن كانت حقيقة كانت قرائن معينة، وإن كانت مجازًا كانت صارفة.

والقرآن الكريم أول كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماوية السابقة ـ على ما بأيدينا ـ ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله.

وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإن العلم الحضوري عندهم كان منحصرًا في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام.

فللقرآن المنة في تنقيح هذه المعارف الإلهية»[1].

وما وعد به من الروايات في موضوع الرؤية نذكر منها ما يرتبط بمسألة الرؤية القلبية في الآخرة، وهما الروايتان التاليتان:

ـ «وفي المعاني بإسناده عن هشام قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين، فقال له معاوية بن وهب: يا ابن رسول الله، ما تقول في الخبر المروي: أن رسول الله صلى الله عليه وآله رأى ربه؟ على أي صورة رآه؟

وفي الخبر الذي رواه أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة؟

على أي صورة يرونه؟

فتبسم ثم قال: يا معاوية، ما أقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة وثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته.

ثم قال: يا معاوية، إن محمدًا صلى الله عليه وآله لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان.

---

(١) الميزان ٨ / ٢٣٦ - ٢٤١.

وإن الرؤية على وجهين:

رؤية القلب.

ورؤية البصر.

فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب.

ومن عنى برؤية البصر فقد كذب وكفر بالله وآياته لقول رسول الله ﷺ: من شبّه الله بخلقه فقد كفر.

ولقد حدثني أبي عن أبيه عن الحسين بن علي عليهما السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام فقيل له: يا أخا رسول الله، هل رأيت ربك؟

فقال: لم أعبد ربًا لم أره، لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن تراه القلوب بحقائق الإيمان.

وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر، فإن كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق، ولا بدَّ للمخلوق من خالق، فقد جعلته إذا محدثًا مخلوقًا، ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكًا.

ويلهم ، ألم يسمعوا لقول الله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾، وقوله لموسى: ﴿لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الجُبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا﴾ وإنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من سم الخياط فدكدكت الأرض وصعقت الجبال وخر موسى صعقًا أي ميتًا (فلما أفاق) ورد عليه روحه ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ من قول من زعم أنك تُرى ورجعت إلى معرفتي بك: أن الأبصار لا تدركك ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنك تَرى ولا تُرى، وأنت بالمنظر الأعلى.

- وفي التوحيد بإسناده عن علي عليه السلام في حديث: وسأل موسى وجرى على لسانه من حمد الله عز وجل: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فكانت مسألته تلك أمرًا عظيمًا، وسأل أمرًا جسيمًا، فعوتب، فقال الله عز وجل: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ في الدنيا حتى تموت وتراني في الآخرة، ولكن إن أردت أن تراني ﴿انظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ فأبدى الله بعض آياته وتجلى ربنا للجبل فتقطع الجبل فصار رميًا ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ ثم أحياه الله وبعثه، فقال: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعني أول من آمن بك منهم بأنه لا يراك».

وننتهي من هذا إلى أن السيد الطباطبائي أفاد رأيه المذكور في الرؤية بأنها رؤية قلبية، وتتحقق للمؤمن يوم القيامة من هاتين الروايتين فقد نصت الرواية الأولى على أنها رؤية قلبية، ونصت على نفي أن تكون بصرية.

ونصت الرواية الثانية على أنها ستكون في الآخرة.

وفي هدي هذا التفسير المذكور لي اقتراح أعرضه بكل صدق وحسن نية وخلوص أمنية لتوحيد الرأي الإسلامي في المسألة، وهو:

١- أن يطرح الأشاعرة اعتمادهم على أحاديث الرؤية البصرية لأنها ـ من غير شك ـ من الإسرائيليات التي سَرَبَتْ على حين غفلة إلى مدونات عزيزة علينا لأنها من خير ما نملكه من جوامع حديثية.

٢- أن يطرحوا افتراضهم وجود جارحة باصرة أو ما يماثلها يجوز أن يخلقها الله تعالى يوم القيامة للمؤمن .. لأن إمكان الشيء لا يدل على وقوعه، ولأنه لا دليل لديهم على الوقوع سوى بعض الإسرائيليات المرفوضة، ولأن الرؤية البصرية تستلزم الجسمية والجهة والمكان والضوء، وإن أصروا على رفض هذا الاستلزام، لأن الإصرار لا يغيّر من طبيعة الأشياء وذاتياتها.

٣- أن يأخذوا بما جاء عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من نفي الرؤية البصرية وإثبات الرؤية القلبية في الآخرة للمؤمنين من عباده خاصة، لأن أهل البيت أحد الثقلين اللذين ما إن تمسكنا بهما فلن نضل أبدًا بشهادة جدهم الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم.

ولأن في الرؤية القلبية ما يحقق للأشاعرة المعنى الذي حاموا حول حماه ووصلوا إلى ما هو قريب منه، وعبّروا عنه بالرؤية الإدراكية.

الباب الثالث

النبوة

- النبي والنبوة
- عصمة الأنبياء
- نبوة نبينا محمد ﷺ
- إعجاز القرآن

النبوة والنبي

كلمة (نُبوّةُ) مصدر الفعل (نبأ) ـ المهموز من آخره ـ، فأصل الكلمة (نبوءة) ـ بالهمز ـ ثم خففت بقلب الهمزة واوًا وإدغامها بالواو الأصلية، كما يقال: مُروءة ومُروّة.

واستدل اللغويون على ذلك بتصغيرها حيث يقال فيها (نُبيئة).

ومعناها ـ لغة ـ: الإِنباء والإِخبار ـ بكسر همزتها الأولى.

ومنه أخذت النبوة شرعًا، إلاّ أنها قُيّدت بالإِخبار والإِنباء عن الله تعالى، وقُصرت على أن يكون المخبر أو المنبئ إنسانًا.

وسمي الإنسان المخبر أو المبلغ عن الله تعالى (النبي).

وعرّفه (معجم ألفاظ القرآن الكريم): «من يصطفيه الله من عباده البشر لأن يوحي إليه بالدين والشريعة فيها هداية للناس».

وعرّف النبوة: «منصب النبي وجميع مميزاته وخصائصه التي بها يصير نبيًا».

وفي (مجمع البحرين): «النبي: هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر، أعم من أن يكون له شريعة كمحمد ﷺ أو ليس له شريعة كيحيى عليه السلام ..».

وتعريفه هذا هو تعريف المتكلمين.

و«بقيد (الإنسان) يخرج الملك، وبقيد (المخبر عن الله) يخرج المخبر عن غيره، وبقيد (بغير واسطة بشر) يخرج الإمام والعالم فإنهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي»[1].

والمميزات والخصائص التي يتم اصطفاء واختيار النبي على أساس منها، هي ـ باختصار ـ أن يمثل النبي في شخصيته الإنسان في أسمى حالات كماله البدني والخُلقي والعقلي.

وقد اختلف المتكلمون المسلمون في حكم النبوة أو بعث الأنبياء من قبل الله تعالى إلى الناس، على قولين:

١ - الوجوب عقلًا، وهو مذهب المعتزلة.

٢ - الجواز عقلًا، وهو مذهب الأشاعرة.

وحجة المعتزلة:

إن التكاليف الشرعية ألطاف في التكاليف العقلية، بمعنى أن الإنسان المكلف متى واظب على الامتثالات الشرعية كان أقرب إلى التكاليف العقلية.

وبتعبير آخر:

إن التبليغ الذي يأتي به الأنبياء تشريعًا من الله يأتي موافقًا لما يحكم به العقل، بمعنى أنه لا يمتنع عند العقل.

واللطف واجب لأنه هو الذي يحصّل غرض الشارع المكلف.

ومتى لم يجب لزم نقض غرض الشارع المكلف.

«بيان الملازمة:

إن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلاّ باللطف لا يكلفه بدونه، لأنه لو كلفه بدونه كان ناقضًا لغرضه، فيكون الشأن كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا يجيبه إلاّ أن يستعمل معه نوعًا من التأدب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضًا لغرضه.

---

(١) النافع يوم الحشر ٥٨.

فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»[(١)].

ولأن اللطف واجب يكون التكليف الشرعي واجبًا أيضًا، وهو «لا يمكن معرفته إلاّ من جهة النبي، فيكون وجود النبي واجبًا لأن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب»[(٢)].

ومذهب المعتزلة هذا، هو مذهب الحكماء أو الفلاسفة، وإليه ذهب الإماميون أيضًا.

وخلاصته

أن طبيعة تكوين الإنسان الفرد بما تحمل من نوازع إلى الخير ونوازع إلى الشر.

وطبيعة التفاعل الاجتماعي بين أفراد الإنسان التي تتطلب الوقوف أمام نوازع الإنسان الشرية أن تتغلب فتضر بالعلاقة الاجتماعية، إن هذه وتلك تقتضيان وجود نظام مستقيم يحقق العدل في العلاقات الاجتماعية، وفي جميع السلوك الإنساني.

ولأن وضع هذا النظام من قبل الإنسان لا يأتي مستقيمًا محققًا للعدل بسبب نقص الإنسان، والنقص لا يُوجِد الكمال؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، لا بدَّ إذن من أن يكون وضع النظام من قبل المتصف بالكمال المطلق، وهو الله تعالى، لطفًا منه بعباده.

ومن هنا يكون بعث الأنبياء إلى الناس من قبل الله تعالى بما يشرعه من شرائع لتنظيم سلوك الإنسان فكريًا وعمليًا، لطفًا.

واللطف واجب في الحكمة فتجب البعثة.

والمسألة هذه من المسائل التي تقوم على أساس من فكرة التحسين والتقبيح.

ولأن المعتزلة والإمامية ومن سار في خطهما يذهبون إلى أنهما عقليان قالوا بالوجوب العقلي.

---

(١) كشف المراد ٢٥٤.

(٢) م. ن ٢٧٣.

ولأن الأشاعرة ومن تبعهم يذهبون إلى أنهما شرعيان قالوا بالجواز، نفيًا للوجوب العقلي الذي قال به المعتزلة، لا لأصل الوجوب.

سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام السؤال التالي:

من أين أثبت الأنبياء والرسل؟

فأجابه الإمام عليه السلام الجواب التالي:

«إنّا لما أثبتنا أن لنا خالقًا صانعًا متعاليًا عنا، وعن جميع ما خلق.

ولما كان ذلك الصانع حكيمًا متعاليًا لم يجز أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم ويباشرونه، ويحاجهم ويحاجونه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم.

فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عنه عز وجل، وهم الأنبياء»[1].

«وتُعْرَف النبوة بثلاثة أشياء:

أولها: أن لا يقرر ما يخالف العقل كالقول بأن الباري تعالى أكثر من واحد.

والثاني: أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والاحتراز عن معاصيه.

والثالث: أن يظهر منه عقيب دعواه النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه.

والمعجز: فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر.

والتحدي: هو أن يقول لأمته: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل»[2].

---

(١) التربية الدينية ٣١ ط ٥.

(٢) قواعد العقائد للطوسي ٤٥٥.

عصمة الأنبياء

اتفق الجميع على لزوم عصمة الأنبياء في أداء الرسالة وتبليغها.

واختلفوا فيما عدا ذلك، والأقوال هي:

١ - العصمة في التبليغ وأداء الرسالة فقط.

٢- العصمة عن صدور المعصية مطلقًا كبيرة كانت أو صغيرة، عمدًا كان صدورها أو سهوًا، وفي جميع السلوك تبليغًا وغيره. وهو قول الإمامية.

٣- العصمة عن صدور المعصية الكبيرة، عمدًا كان صدورها أو سهوًا.

ذلك أن صدور الصغيرة - في رأيهم - لا يخل بالعصمة. وهو قول المعتزلة.

٤ - العصمة عن صدور المعصية كبيرة وصغيرة عمدًا.

أي إن صدور المعصية سهوًا لا ينافي العصمة. وهو قول الأشاعرة.

وكما اختلفوا في مدى شمول مفهوم العصمة سعة وضيقًا - كما رأينا - اختلفوا في أمدها على قولين، هما:

١ - العصمة مدة التبليغ وأداء الرسالة فقط، وهو قول أهل السنة.

جاء في (الفَرْق بين الفِرَق)[1]: «وقالوا (يعني أهل السنة) بعصمة الأنبياء عن الذنوب، وتأولوا ما روي عنهم من زلاتهم على أنها كانت قبل النبوة».

٢- العصمة من الولادة حتى آخر العمر، وهو قول الإمامية.

---

(١) ص ٣٤٣.

قال العلامة الحلي[١]: «إنه (يعني النبي) معصوم من أول عمره إلى آخره، لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد منه في سالف عمره أنواع المعاصي: الكبائر والصغائر وما تنفر النفس منه».

وفي بيان حقيقة العصمة يقول الشيخ المفيد[٢]: «العصمة: لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمنع من وقوع المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما».

ويقول النصير الطوسي: «العصمة: هي أن يكون العبد قادرًا على المعاصي غير مريد لها مطلقًا.

وعدم إرادته أو وجود صارفه يكون من الله تعالى لطفًا في حقه، فهو لا يعصي الله، لا لعجزه، بل لعدم إرادته، أو لكون صارفه غالبًا على إرادته.

فوقوع المعصية منه ممكن بالنظر إلى قدرته، وممتنع بالنظر إلى عدم إرادته، أو لكون صارفه غالبًا على إرادته»[٣].

ويقول العضد الإيجي: «وهي (يعني العصمة) عندنا (يعني الأشاعرة): أن لا يخلق الله فيهم (يعني الأنبياء) ذنبًا.

وعند الحكماء: ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي»[٤].

دليل عصمة الأنبياء

واستدل لثبوت عصمة الأنبياء بأدلة، منها:

١- إن النبوة عهد الله تعالى، وهو يقول: ﴿**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، والمعصية ظلم.

٢- «لو لم يكن الأنبياء معصومين لانتفت فائدة البعثة.

---

(١) الباب الحادي عشر ٦٣.

(٢) النكت الاعتقادية ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٣) تلخيص المحصل، رسالة العصمة ٥٢٥.

(٤) المواقف ٣٦٦.

واللازم (وهو انتفاء فائدة البعثة) باطل.

فالملزوم (وهو عدم عصمة الأنبياء) مثله، أي باطل أيضًا.

بيان الملازمة

أنه إذا جازت المعصية عليهم لم يحصل الوثوق بصحة قولهم لجواز الكذب حينئذٍ عليهم.

وإذا لم يحصل الوثوق لم يحصل الانقياد لأمرهم، ونهيهم، فتنتفي فائدة بعثهم، وهو محال»، لأن بعثهم فعل الله تعالى وهو الحكيم العادل.

٣- إننا ملزمون باتباع الأنبياء لدلالة الإجماع والنقل على وجوب اتباعهم.

فلو كانوا غير معصومين ـ حسب الفرض ـ لكان الأمر حينئذ باتباعهم من المحال، لأنه قبيح.

فيكون صدور الذنب عنهم محالًا، وهو المطلوب[1].

وبتقرير آخر: «إنه لو جاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل:

فإما أن يجب اتباعه في فعله الصادر عنه عصيانًا أو خطأً.

أو لا يجب.

فإن وجب اتباعه فقد جوّزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى، بل أوجبنا ذلك.

وهذا باطل بضرورة الدين والعقل.

وإن لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بدَّ أن تقترن بوجوب الطاعة أبدًا.

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية أو الخطأ فلا يجب اتباعه في شيء من الأشياء فتذهب فائدة البعثة، بل يصبح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمة العالية التي يعتمد عليها دائمًا.

---

(١) النافع يوم الحشر ٦٣.

كما لا تبقى طاعة حتمية لأوامره ولا ثقة مطلقة بأقواله وأفعاله»[١].

«وما ورد في الكتاب العزيز والأخبار مما يوهم صدور الذنب عنهم فمحمول على ترك الأولى جمعًا بين ما دلّ العقل عليه وبين صحة النقل.

مع أن جميع ذلك قد ذكر له وجوه ومحامل في مواضعه.

وعليك في ذلك بمطالعة كتاب (تنزيه الأنبياء) الذي رتبه السيد المرتضى علم الهدى الموسوي رحمه الله وغيره من الكتب»[٢] مثل كتاب (المواقف في علم الكلام) لعضد الدين القاضي الإيجي ـ المقصد الخامس من المرصد الأول من الموقف السادس.

---

(١) عقائد الإمامية ٨١.

(٢) النافع يوم الحشر ٦٣ - ٦٤.

نبوة نبينا محمد ﷺ

بعد الكلام عن النبوة والأنبياء بعامة يتكلم علماء الكلام في نبوة نبينا محمد ﷺ بخاصة.

فيقولون:

إن النبي محمدًا ﷺ ادّعى النبوة، وظهرت على يديه المعجزات المثبتة لنبوته.

وكل من ادّعى النبوة، وأثبتت المعجزة صحة نبوته فهو نبي حقًا.

وفي هذا الاستدلال ثلاثة أمور تتطلب البرهنة عليها، لينهض الاستدلال بالحجية، وهي:

١- ادعاؤه النبوة.

٢- ظهور المعجزة على يديه.

٣- ظهور المعجزة يثبت صحة النبوة.

أما الأمر الأول فثابت بالبداهة لإجماع الناس على ذلك وعدم نكرانه من أحد.

والأمر الثاني ثابت بالنقل المتواتر المفيد لليقين.

وفي الأمر الثالث قالوا: لو لم تكن المعجزة مثبتة للنبوة، وما كان محمد صادقًا بادعائه النبوة، للزم منه إغراء المكلفين من قبل الله تعالى باتباع الكاذب، وذلك قبيح لا يفعله ربنا الحكيم العادل.

وأهم معجزاته ﷺ: القرآن الكريم.

إعجاز القرآن

أنزل الله تعالى أكثر من آية قرآنية للإعلان والإعلام بأن القرآن الكريم هو المعجزة الدالة على صحة ادعاء محمد للنبوة، وهو الحجة المثبتة لصحة نبوته ﷺ.

وبطلبه من الإنس والجن عامة والعرب خاصة مجاراتهم له كان تحديه لهم المقارن لدعواه النبوة.

- قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ ـ الإسراء ٨٨ .
- وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ ـ هود ١٣ ـ ١٤ ـ.
- وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ـ البقرة ٢٣ ـ ٢٤ ـ.

وتتمثل مادة الإعجاز في بلاغة القرآن وأسلوبه، في بيانه ونظمه.

ذلك أن لكل أسلوب أدبي خصائصه الفنية التي يفترق ويمتاز بها عما سواه من الأساليب الأدبية الأخرى.

وتتمثل كيفية إعجازه بأن من يسمعه أو يقرأه من بلغاء العرب وأدبائهم ومتذوقي ألوان الفن الأدبي العربي يدرك أن أسلوب القرآن الكريم يمتاز بخصائص ترتفع به عن مستوى ما يمكن أن يأتي به أبلغ البلغاء من البشر.

أي أن من يسمعه أو يقرأه «يحكم بأنه ليس من كلام البشر، وبذلك يكون دليلًا على أن تاليه عليهم ـ وهو بشر مثلهم ـ نبي من عند الله مرسل».

«فمن هذا الوجه طولب العرب بالإقرار والتسليم، ومن هذا الوجه تحيرت العرب فيما تسمع من كلام يتلوه عليهم رجل منهم تجده من جنس كلامها لأنه نزل بلسانهم ـ لسان عربي مبين ـ ثم تجده مباينًا لكلامها».

فهم يتبينون «في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم من وجهٍ يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين».

ويُستخلص من هذا أمور:

«**الأول**: إن قليل القرآن وكثيره في شأن الإعجاز سواء.

الثاني: إن الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه، ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كل نظم وبيان في لغة العرب، ثم في سائر لغات البشر، ثم في بيان الثقلين جميعًا: إنسهم وجنهم متظاهرين.

الثالث: إن الذين تحداهم بهذا القرآن قد أوتوا القدرة على الفصل بين الذي هو من كلام البشر والذي هو ليس من كلامهم.

الرابع: إن الذين تحداهم به كانوا يدركون أن ما طولبوا به من الإتيان بمثله، أو بعشر سور مثله مفتريات، هو هذا الضرب من البيان الذي يجدون في أنفسهم أنه ـ خارج من جنس بيان البشر.

الخامس: إن هذا التحدي لم يقصد به الإتيان بمثله مطابقًا لمعانيه، بل أن يأتوا بما يستطيعون افتراءه واختلاقه، من كل معنى أو غرض، مما يعتلج في نفوس البشر.

السادس: إن هذا التحدي للثقلين جميعًا إِنْسِهِم وجنهم متظاهرين، تحدٍّ ومستمر قائم إلى يوم الدين.

السابع: إن ما في القرآن من مكنون الغيب، ومن دقائق التشريع، ومن عجائب آيات الله في خلقه، كل ذلك بمعزل عن هذا التحدي المفضي إلى الإعجاز، وأن كل ما فيه من ذلك كله يعد دليلًا على أنه من عند الله تعالى، ولكنه لا يدل على أن نظمه وبيانه مباين لنظم كلام البشر وبيانهم، وأنه بهذه المباينة كلام رب العالمين لا كلام البشر مثلهم»[١].

ولأن القرآن الكريم المعجزة الخالدة بخلود رسالة محمد ﷺ، والمستمرة مع استمرارها، كما هو واضح من الآية الأولى المذكورة في أعلاه، قد يطرح السؤال التالي:

بم يتمثل إعجاز القرآن الكريم الآن، وقد ذهب العرب الفصحاء الذين استقبلوه أيام تنزيله وأدركوا بذوقهم الفطري أنه كلام الله تعالى لسموه في مستوى بيانه ونظمه فوق مستوى كلامهم؟

وممن أثار هذا التساؤل مالك بن نبي، قال في كتابه (الظاهرة القرآنية): «إن لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلّاقة طبقًا لعبقريته ومزاجه.

فالفراعنة ـ مثلًا ـ كان لهم اهتمام بفنون العمارة والرياضيات، يدلنا عليه ما بقي بين أيدينا من آثارهم العظيمة، تلك الآثار التي أثارت اهتمام رجال العلم، مثل الأب (مورو) الذي خصص أحد كتبه لدراسة تصميم الهرم الأكبر، وما يتضمن من نظريات هندسية غريبة وخصائص رياضية وميكانيكية عجيبة.

كما كان اليونان مغرمين بصور الجمال على ما أبدعه فن (فيدياس)، وبآيات المنطق والحكمة على ما جادت به عبقرية (سقراط).

أما العرب في الجاهلية فقد كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية، شأن الشعوب الأخرى. وإنما كان العربي

---

(١) الظاهرة القرآنية: المقدمة للشيخ شاكر ٢٤ - ٢٥.

يفتن في استعمال لغته، فينحت منها صورًا بيانية لا تقل جمالًا عما كان ينحته فيدياس في المرمر، وما كانت ترسمه ريشة (ليوناردو دي فانسي) في لوحاته المعلقة في متاحف العالم الكبرى.

فالشعر العربي ـ كما قال أخي الأستاذ محمود شاكر في مقدمة هذا الكتاب (يعني الظاهرة القرآنية): «كان حين أنزل الله القرآن على نبيه ﷺ نورًا يضيء ظلمات الجاهلية، ويعكف أهله على بيانه عكوف الوثني للصنم، ويسجدون لآياته سجدة خاشعة لم يسجدوا مثلها لأوثانهم قط، فقد كانوا عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم».

هذه صورة الظروف النفسية التي نزل فيها القرآن فكان لإعجازه أن ينفذ إلى الأرواح ـ بصفة عامة في زمن النزول ـ على هذه السبيل، أي بما ركب في الفطرة العربية من ذوق وبيان.

ثم تغيرت هذه الظروف مع تطورات التاريخ الإسلامي، وفاض طوفان العلوم في أواخر عهد بني أمية والعهد العباسي، فصار إدراك جانب الإعجاز في القرآن بالمعنى الذي حددناه ـ لغة واصطلاحًا ـ من طريق التذوق العلمي، أكثر من أن يكون من طريق الذوق الفطري»[1].

«وهنا تواجهنا مشكلة الإعجاز في صورتها الجديدة بالنسبة لهذا المسلم ـ أعني بالنسبة لأغلبية المثقفين ثقافة أجنبية، بل وربما بالنسبة لذوي الثقافة التقليدية في ظروفهم الثقافية والنفسية الخاصة، فلا بدَّ إذن من إعادة النظر في القضية في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم، مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح.

وعلى رغم ما يبدو في القضية من تعقد، بسبب موقفنا التقليدي إزاءها فإني أعتقد أن مفتاحها موجود في قوله تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي**

---

(١) الظاهرة القرآنية ٦٢ - ٦٤.

﴿مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾، فإذا اعتبرنا هذه الآية على أنها حجة يقدمها القرآن للنبي كي يستخدمها في جداله المشركين فلا بدَّ أن نتأمل محتواها المنطقي من ناحيتين:

فهي تحمل أولًا إشارة خفية إلى أن تكرار الشيء في ظروف معينة يدل على صحته، أي أن سوابقه في سلسلة معينة تدعم حقيقته كَـ (ظاهرة) بالمعنى الذي يسبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة. فالظاهرة: هي (الحدث الذي يتكرر في نفس الظروف مع نفس النتائج).

وهي تحمل في مدلولها ثانيًا ربطًا واضحًا بين الرسل والرسالات خلال العصور، وأن الدعوة المحمدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات.

ومن هذا نستخلص أمرين:

١ - أنه يصح أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات.

٢ - كما يصح أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد ﷺ على قاعدة أن (حكم العام ينطبق على الخاص قياسًا، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطًا).

ولا مانع إذن من أن نعيد النظر في معنى (الإعجاز) في ضوء منطق الآية الكريمة.

وحاصل هذا: إننا إذا اعتبرنا الأشياء في حدود الحدث المتكرر أي في حدود الظاهرة، فالإعجاز هو:

١ - بالنسبة إلى شخص الرسول: الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها.

٢ - وهو بالنسبة إلى الدين: وسيلة من وسائل تبليغه.

وهذان المعنيان للإعجاز يضفيان على مفهومه صفات معينة:

أولًا: إن الإعجاز ـ كـَ (حجة) ـ لا بدَّ أن يكون في مستوى إدراك الجميع، وإلاّ فاتت فائدته، إذ لا قيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم، فهو ينكرها عن حسن نية أحيانًا.

ثانيًا: ومن حيث كونه وسيلة لتبليغ دين: أن يكون فوق طاقة الجميع.

ثالثًا: ومن حيث الزمن: أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.

وهذه الصفة الثالثة تحدد نوع صلته بالدين الصلة التي تختلف من دين إلى آخر باختلاف ضرورات التبليغ.

فهذا هو المقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الإعجاز في كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنزلة.

فإذا قسنا به في نطاق رسالة موسى عليه السلام ـ مثلًا ـ نرى أن الله اختار لهذا الرسول معجزتي اليد والعصا.

وإذا تأملناهما وجدناهما كـَ (حجة) يدعم الله بها نبيه يتصفان بأنهما:

١- ليستا من مستوى العلم الفرعوني الذي كان من اختصاص أشخاص معدودين يكوّنون هيئة الكهنوت، بل كانت المعجزة في كلتا صورتيها من مستوى السحر الذي يقع أثره في إدراك الجميع عن طريق المعاينة الحسية دون إجهاد فكر.

٢- هاتان المعجزتان تتصلان بتاريخ الدين الموسوي لا بجوهره، إذ ليس لليد أو العصا صلة بمعاني هذا الدين ولا بتشريعه، فهما على هذا مجرد توابع للدين، لا من صفاته الملازمة له.

٣- ودلالة هاتين المعجزتين على صحة الدين محدودة بزمن معين إذ لا نتصور مفعول اليد والعصا كحجة إلاّ في الجيل الذي شاهدهما أو الجيل الذي بلغته تلك الشهادة بالتواتر من التابعين وتابعي التابعين، أي أن مفعوله لا يكون إلاّ في زمن محدد لحكمة أرادها الله.

ولو فكرنا في هذه الحكمة لوجدناها أنها تتفق مع حقائق نفسية وحقائق تاريخية سجلها الواقع فعلًا، هي:

أولًا: أن القوم الذين يدينون اليوم بدين موسى ـ أي اليهود ـ يفقدون ـ لأسباب نفسية لا سبيل لشرحها هنا ـ نزعة التبليغ بحيث لا يشعرون بضرورة تبليغ دينهم إلى غيرهم من الأمم ـ أي الأميين كما يقولون ـ حتى أننا إذا استعملنا لغة الاجتماع قلنا: إن الإعجاز قد ألغاه في هذا الدين عدم الحاجة إليه.

ثانيًا: إن مشيئة الله قد قدرت أن يأتي عيسى رسولًا من بعد موسى، وأتى الدين الجديد لينسخ الدين السابق، فينسخ ـ طبعًا ـ جانب الإعجاز فيه حيث تزول الحجة بزوال ضرورتها التاريخية.

ثم أتى عيسى بالدين الجديد وبما يتطلب هذا الدين من وسائل لتبليغه، أي بما يتطلب من حجة فأتى بإعجازه الخاص بالمعنى المحدد لغة واصطلاحًا كما سبق، فكان لعيسى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

ولسنا بحاجة أن نكرر بالنسبة إلى الدين الجديد ما قدمنا من اعتبارات عامة بالنسبة إلى خصائص الإعجاز في الدين السابق حيث إن القضية تتعلق هنا وهناك بالتركيب النفسي الذي عليه الإنسان من حيث هو إنسان يدرك الأشياء بعقله مع ما في عقله من عجز عن إدراك حقيقة الدين مباشرة إن لم يكن هناك حجة خاصة تسند تلك الحقيقة لدى عقله في صورة إعجاز.

فالأسباب تتكرر وإنما يتغير شكلها نظرًا لما حدث من تطور في الظروف النفسية والاجتماعية حول الدين الجديد في البيئة التي ينشر فيها عيسى دعوته، تلك البيئة التي تشع عليها الثقافة اليونانية والرومانية.

ولكن دلالة ما أوتي عيسى من إعجاز ستزول أيضًا مع زوال موضوعها وللأسباب نفسها التي ألغت جانب الإعجاز في دين موسى حيث يأتي بعد عيسى رسول جديد ودين جديد يلغيان الدين السابق دين عيسى عليه السلام فيلغي ضرورة التدليل على صحة الإنجيل.

وهكذا تأتي رسالة الرسول الأمين، ولكنها تتسم بصفة خاصة عما سبقها من الرسالات إذ إنها الحلقة الأخيرة في سلسلة البعث.

ويأتي محمد (خاتم الأنبياء) كما ينوِّه بذلك القرآن، ويشهد به مرور الزمن منذ أربعة عشر قرنًا.

وما كانت هذه الميزة التاريخية في الدين الجديد، دون أن يكون أثرها في كل خصائصه وفي نوع إعجازه على وجه الخصوص حيث إن حاجة التبليغ ستبقى مستمرة فيه، سواء من الناحية النفسية لأن كل مسلم ـ بعكس اليهودي ـ يحمل في نفسه (مركب التبليغ)، أم من الناحية التاريخية، لأن الدين الجديد ـ الإسلام ـ سيكون دين آخر الزمن، أي الدين الذي لا يعقبه دين سماوي آخر، بل ولا يأتي دين بعده بصورة مطلقة، كما تشهد بذلك القرون، حتى إن حاجة الإسلام إلى وسائل تبليغه ستبقى ملازمة له من جيل إلى جيل، ومن جنس إلى جنس، لا يلغيها شيء في التاريخ، وهذا يعني أن هذه الوسائل يجب ألاّ تكون مثل الأديان الأخرى، مجرد توابع يتركها الدين في الطريق عبر التاريخ بعد مرحلة التبليغ مثل اليد عند موسى أو عصاه التي لم يبق لها أثر حتى في متاحف العالم، كما بقيت عصا (توت عنخ آمنون) الذهبية.

وعليه يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صفة يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر (رض) أو الوليد بن المغيرة، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده.

ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي.

وبرغم هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب الإعجاز لأنه ليس من توابعه، بل هو من جوهره.

•

وإنما أصبح المسلم مضطرًا إلى أن يتناوله في صورة أخرى بوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من حيث تركيبها النفسي الموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراسة مضمونها طرق التحليل الباطن.

وإذا كانت هذه الضرورة ملحة بالنسبة للمسلم الذي حاول تعقيد عقيدته على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن ككتاب منزل فإنها أكثر إلحاحًا بالنسبة لغير المسلم الذي يتناول القرآن كموضوع دراسة أو مطالعة.

فهذه في مجملها الأسباب التي دعتنا إلى تطبيق التحليل النفسي بخاصة لدراسة القرآن كظاهرة»[١].

ولكن الشيخ محمود شاكر يذهب إلى أن الإعجاز القرآني لا يزال كما كان مرتبطًا بالأسلوب البياني والنظم البلاغي، وسيبقى هكذا، لأن الموازنة بين الأسلوب القرآني وأساليب العرب في إنتاجهم الأدبي ممكنة وجارية حتى الآن، وذلك لبقاء الشعر الجاهلي الذي يمثل قمة النضج للأسلوب الأدبي العربي قائمًا عندنا ومدونًا وفي متناول المراجعة.

قال: «فإذا صح أن الإعجاز كائن في رصف القرآن ونظمه وبيانه بلسان عربي مبين وأن خصائصه مباينة للمعهود من خصائص كل نظم وبيان تطيقه قوى البشر في بيانهم، لم يكن لتحديهم به معنى إلاّ أن تجتمع لهم وللغتهم صفات بعينها:

أولها: أن اللغة التي نزل بها القرآن معجزًا، قادرة بطبيعتها هي، أن تحتمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى.

وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه.

ثانيها: أن أهلها قادرون على إدراك هذا الحجاز الفاصل بين الكلامين.

---

(١) الظاهرة القرآنية ٦٦ - ٧١.

وهذا إدراك دال على أنهم قد أوتوا من لطف تذوق البيان، ومن العلم بأسراره ووجوهه قدرًا وافرًا يصح معه أن يتحداهم بهذا القرآن، وأن يطالبهم بالشهادة عند سماعه أن تاليه عليهم نبي من عند الله مرسل.

ثالثها: أن البيان كان في أنفسهم أجلّ من أن يخونوا الأمانة فيه، أو يجوزوا عن الإنصاف في الحكم عليه.

فقد قرّعهم وعيّرهم وسفّه أحلامهم وأديانهم، حتى استخرج أقصى الضراوة في عداوتهم له.

وظل مع ذلك يتحداهم، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته ومناقضته.

وكان أبلغ ما قالوه: «وقد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا».. ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئًا.

هذه واحدة.

وأخرى: أنه لم ينصب لهم حكمًا، بل خلّى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له ثقة بإنصافهم في الحكم على البيان، فهذه التخلية مرتبة من الإنصاف لا تدانيها مرتبة.

رابعها: أن الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة، وأتوا هذا القدر من تذوق البيان، ومن العلم بأسراره، ومن الأمانة عليه، ومن ترك الجور في الحكم عليه، يوجب العقل أن يكونوا كانوا قد بلغوا في الإعراب عن أنفسهم بألسنتهم المبينة عنهم مبلغًا لا يدانى.

وهذه الصفات تفضي بنا إلى التماس ما ينبغي أن تكون عليه صفة كلامهم، إن كان بقي من كلامهم شيء، فالنظر المجرد أيضًا يوجب أمرين في نعت ما خلفوه:

الأول: أن يكون ما بقي من كلامهم شاهدًا على بلوغ لغتهم غاية من التمام والكمال والاستواء حتى لا تعجزها الإبانة عن شيء مما يعتلج في صدر كل مبين منهم.

الثاني: أن تجتمع فيه ضروب مختلفة من البيان، لا يجزئ أن تكون دالة على سعة لغتهم وتمامها، بل على سجاحتها أيضًا، حتى تلين لكل بيان تطيقه ألسنة البشر على اختلاف ألسنتهم.

فهل بقي من كلامهم شيء يستحق أن يكون شاهدًا على هذا، ودليلًا.

نعم، بقي (الشعر الجاهلي).

وإذن! ينبغي أن نعيد تصور المشكلة وتصويرها، فإن النظر المجرد والمنطق المتساوق والتمحيص المتتابع، كل ذلك قد أفضى بنا إلى تجريد معنى (إعجاز القرآن) مما شابه وعلق به، حتى خلص لنا أنه من قبل النظم والبيان.

ثم ساقنا الاستدلال إلى تحديد صفة القوم الذين تحداهم، وصفة لغتهم، ثم خرج بنا إلى طلب نعت كلامهم، ثم التمسنا الشاهد والدليل على الذي أدانا إليه النظر، فإذا هو (الشعر الجاهلي).

وإذن، فالشعر الجاهلي هو أساس مشكلة (إعجاز القرآن) كما ينبغي أن يواجهها العقل الحديث.

وليس أساس هذه المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القديم، كما ظن أخي مالك، وكما يذهب إليه أكثر من بحث أمر إعجاز القرآن على وجه من الوجوه.

ولكن الشعر الجاهلي قد صب عليه بلاء كثير، آخرها وأبلغها فسادًا وإفسادًا ذلك المنهج الذي ابتدعه (مرگليوث) لينسف الثقة به، فيزعم أنه شعر مشكوك في روايته وأنه موضوع بعد الإسلام.

وهذا المكر الخفي الذي مكره مرگليوث وشيعته وكهنته، والذي ارتكبوا له من السفسطة والغش والكذب ما ارتكبوا كما شهد بذلك رجل من جنسه هو (آربري)، كان يطوي تحت أدلته ومناهجه وحججه إدراكًا لمنزلة الشعر الجاهلي في

شأن إعجاز القرآن لا إدراكًا صحيحًا مستبينًا، بل إدراكًا خفيًا مبهمًا، تخالطه ضغينة مستكينة للعرب والإسلام.

وهذا المستشرق وشيعته وكهنته كانوا أهون شأنًا من أن يجوزوا كبيرًا بمنهجهم الذي سلكوه، وأدلتهم التي احتطبوها لما في تشكيكهم من الزيف والخداع، ولكنهم بلغوا ما بلغوا من استفاضة مكرهم وتغلغله في جامعاتنا، وفي العقل الحديث في العالم الإسلامي، بوسائل أعانت على نفاذهم، ليست من العلم ولا من النظر الصحيح في شيء.

وقد استطاع رجاله من أهل العلم أن يسلكوا إلى إثبات صحة الشعر الجاهلي مناهج لا شك في صدقها وسلامتها بلا غش في الاستدلال وبلا خداع في التطبيق وبلا مراء في الذي يسلم به صريح العقل وصريح النقل، إلاّ أنهم لم يملكوا بعدُ من الوسائل ما يتيح لهم أن يبلغوا بحقهم ما بلغ أولئك بباطلهم.

وقد ابتليت أنا بمحنة الشعر الجاهلي عندما ذر قرن الفتنة أيام كنت طالبًا في الجامعة، ودارت بي الأيام حتى انتهيت إلى ضرب آخر من الاستدلال على صحة الشعر الجاهلي لا عن طريق روايته وحسب، بل من طريق أخرى هي ألصق بأمر إعجاز القرآن.

فإني محصت ما محصت من الشعر الجاهلي حتى وجدته يحمل هو نفسه في نفسه أدلة صحته وثبوته، إذ تبينت فيه قدرة خارقة على البيان.

وتكشف لي عن روائع كثيرة لا تحد، وإذا هو عَلَم فريد منصوب لا في آداب العربية وحدها، بل في آداب الأمم قبل الإسلام وبعد الإسلام.

وهذا الانفراد المطلق، ولاسيما انفراده بخصائصه عن كل شعر بعده من شعر العرب أنفسهم، هو وحده دليل كافٍ على صحته وثبوته.

ولقد شغلني إعجاز القرآن كما شغل العقل الحديث، ولكن شغلني أيضًا هذا الشعر الجاهلي وشغلني أصحابه فأدّى بي طول الاختبار والامتحان

والدراسة إلى هذا المذهب الذي ذهبت إليه، حتى صار عندي دليلًا كافيًا على صحته وثبوته.

فأصحابه الذين ذهبوا ودرجوا وتبددت في الثرى أعيانهم رأيتهم في هذا الشعر أحياء يغدون ويروحون، رأيت شابهم ينزو به جهله وشيخهم تدلف به حكمته، ورأيت راضيهم يستنير وجهه حتى يشرق، وغاضبهم تربد سحنته حتى تظلم، ورأيت الرجل وصديقه، والرجل وصاحبته، والرجل الطريد ليس معه أحد، ورأيت الفارس على جواده، والعادي على رجليه، ورأيت الجماعات في مبداهم ومحضرهم، فسمعت غزل عشاقهم، ودلال فتياتهم، ولاحت لي نيرانهم وهم يصطلون، وسمعت أنين باكيهم وهم للفراق مزمعون.

كل ذلك رأيته وسمعته من خلال ألفاظ هذا الشعر، حتى سمعت في لفظ الشعر همس الهامس وبحة المستكين وزفرة الواجد وصرخة الفزع، وحتى مثلوا بشعرهم نصب عيني كأني لم أفقدهم طرفة عين ولم أفقد منازلهم ومعاهدهم ولم تغب عني مذاهبهم في الأرض ولا مما أحسوا ووجدوا، ولا مما سمعوا وأدركوا ولا مما قاسوا وعانوا، ولا خفي عني شيء مما يكون به الحي حيًا في هذه الأرض التي بقيت في التاريخ معروفة باسم (جزيرة العرب).

وهذا الذي أفضيت إليه من صفة الشعر الجاهلي ـ كما عرفته ـ أمر ممكن لمن اتخذ لهذه المعرفة أسبابها بلا خلط ولا لبس ولا تهاون ولا ملل.

وهذه المعرفة هي أول الطريق إلى دراسة شعر أهل الجاهلية من الوجه الذي يتيح لنا أن نستخلص منه دلالته على أنه شعر قد انفرد بخصائصه عن كل شعر جاء بعده من شعر أهل الإسلام.

فإذا صح ذلك ـ وهو عندي صحيح لا أشك فيه ـ وجب أن ندرس هذا الشعر دراسة متعمقة ملتمسين فيه هذه القدرة البيانية التي يمتاز بها أهل الجاهلية عمن جاء بعدهم، ومستنبطين من ضروب البيان المختلفة التي أطاقتها قوى لغتهم وألسنتهم.

فاذا تم لنا ذلك فمن الممكن القريب يومئذ أن نتلمس في القرآن الذي أعجزهم بيانه خصائص هذا البيان المفارق لبيان البشر »[١].

وذهب السيد الطباطبائي إلى أن القرآن الكريم بصفته معجزة خالدة هو معجز في المعنى كما هو معجز في المبنى، قال في تفسير الآية: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ ـ الإسراء ٨٨ ـ:

وفي الآية تحد ظاهر، وهي ظاهرة في أن التحدي بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الراجعة إلى لفظه ومعناه لا بفصاحته وبلاغته وحدها، فإن انضمام غير أهل اللسان إليهم لا ينفع في معارضة البلاغة شيئًا، وقد اعتنت الآية باجتماع الثقلين وإعانة بعضهم لبعض.

على أن الآية ظاهرة في دوام التحدي، وقد انقرضت العرب العرباء أعلام الفصاحة والبلاغة اليوم فلا أثر منهم، والقرآن باق على إعجازه متحد بنفسه كما كان»[٢].

وخلاصة ما انتهى إليه مالك بن نبي في دراسته هي:

١ـ أن النبوة ظاهرة دينية مستمرة تتكرر بانتظام منذ أول نبي بعث إلى البشر حتى خاتمهم نبينا محمد ﷺ.

واستمرار ظاهرة تتكرر بنفس الكيفية يعدُّ شاهدًا علميًا يمكن استعماله لتقرير مبدأ وجودها بشرط التثبت من صحة هذا الوجود بالوقائع المتفقة مع العقل ومع طبيعة المبدأ.

٢ـ وكما أن النبوة ظاهرة دينية إلهية تميزت بخصائصها التي بها تعرف وتنازعها سواها من النبوات غير الإلهية.

---

(١) الظاهرة القرآنية – المقدمة ٢٦ – ٣٢.

(٢) الميزان ١٣ / ٢٠١.

كذلك الوحي الإلهي المدون في الصحف والكتب ـ هو الآخر ـ يشكل ظاهرة دينية إلهية أخرى منذ صحف إبراهيم عليه السلام حتى قرآن محمد ﷺ، وقد عبّر عنها بـ (الظاهرة القرآنية).

فالصحف والكتب المنزلة من الله تعالى على أنبيائه ورسله ـ لأنها ظاهرة ـ لها خصائصها الخاصة بها، ومعالمها التي تعرف بها وتمتاز بها عما سواها من الكتب غير الإلهية والأخرى المحرّفة.

٣ـ أن المقارنة بين القرآن بغية معرفة أنه حلقة خاتمة في سلسلة ظاهرة الوحي الإلهي المدوّن (الظاهرة القرآنية) أو (ظاهرة الكتاب السماوي)، ينبغي أن تعتمد دراسة كتاب النبي الإسرائيلي (أرمياء)، وذلك لأن البروفسور مونتيه montet قد توصل في دراسته للوثائق الدينية في كتابه الموسوم بـ (تاريخ الكتاب المقدس) إلى تجريد الكتاب المقدس من كل صفات الصحة التاريخية فيما عدا كتاب (أرمياء). كما أن مجمع أساقفة نيقية قد ألغى كثيرًا من أخبار الإنجيل مما زرع الشك حول ما تبقى منه.

أما القرآن الكريم فقد امتاز بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ نزوله حتى الآن دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب.

وهذا ما يعطيه الصلاحية لأن يعتمد عليه في الموازنة كوثيقة تاريخية مطلقة الصحة.

وقد أنهت الموازنة مالك بن نبي إلى النتيجة التي هدف إليها من أن القرآن الكريم استمرار لظاهرة الوحي الإلهي المدون، كما أن نبوة نبينا محمد ﷺ استمرار لظاهرة النبوة والبعث الإلهي للأنبياء والرسل[1].

---

(١) يقرأ: كتاب الظاهرة القرآنية.

الباب الرابع

الإمامة

- الإمامة
- العصمة

الإمامة

تعريف الإمامة

ـ لغة

مصدر على زنة (فِعالة) المضاعف، يقال: أَمَّ القوم وبالقوم يؤُمهم أَمًّا وإمامًا وإمامةً، مثل: كتب يكتب كَتْبًا وكِتابًا وكتابةً.

واسم الفاعل من الفعل (أم يؤم): (آم)، (أصله آمم) ثم ادغم مثلاه.

ولكن غلب استعمال المصدر فيه فقيل: إمام ـ بصيغة المذكر ـ للمذكر والمؤنث، ويجمع على (أيمة) بالياء، و(أئمة) بالهمزة.

ومعناه ـ معجميًّا ـ: القدوة، أو من يقتدى به في قوله أو فعله، سواء كان محقًا أو مبطلًا.

واستعمل في القرآن الكريم في الإمام المحق كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ ـ الأنبياء ٧٣، وفي الإمام المبطل كما في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفْرِ﴾ ـ التوبة ١٢.

- وكلاميًّا

عرّف النصير الطوسي الإمامة بقوله: «الإمامة: رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها»[١].

وعرّفها العلامة الحلي بقوله: «الإمامة: رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي ﷺ»[٢].

وعرّفها العضد الإيجي بقوله: «هي خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه (يعني الإمام) على كافة الأمة»[٣].

«وعرّفها الماوردي بما نصه: الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٤].

وبإلقاء شيء من الضوء على هذه التعاريف المذكورة وأمثالها يتبين لنا أن الشيعة يؤكدون على أن الإمامة تشمل في وظيفتها السلطتين: الروحية والزمنية.

وبتعبير قانوني مدني: السلطتين: الدينية والمدنية (السياسة)، وذلك لأن السنة - كما سنرى - قصروا وظيفة الإمامة في الشؤون السياسية.

وفي هذا الضوء يأتي تعريف الإيجي - وهو من أعلام متكلمة السنة - غير موائم لما ذهبوا إليه.

واخْتُلِفَ في الإمامة: هل هي من أصول الدين أو من فروعه؟

ذهب إلى الأول أصحابنا الإمامية، قال أستاذنا الشيخ المظفر: «نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين»[٥].

---

(١) قواعد العقائد ٤٥٧.

(٢) الباب الحادي عشر ٤٦.

(٣) المواقف ٣٩٥.

(٤) الإسلام والخلافة ١٩ نقلاً عن: الأحكام السلطانية ٣.

(٥) عقائد الإمامية ٩٣.

وذهب إلى الثاني أهل السنة، قال العضد الإيجي: «المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها: عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا»[١].

وقال الآمدي: «واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات»[٢].

وكما اختلف في أن الإمامة أصل أو فرع، اختلف أيضًا في وجوبها ونفيه.

بمعنى: هل يلزم نصب إمام للمسلمين أو لا يلزم؟

فذهب بعض الخوارج إلى أنها غير واجبة ..

وذهب الباقون من الفرق الإسلامية إلى وجوبها.

واختلف القائلون بوجوبها في دليله (أعني دليل وجوب نصب الإمام) على قولين:

١- ذهب أهل السنة

إلى أن نصب الإمام واجب سمعًا لا عقلًا، أي إن دليل الوجوب هو النقل لا العقل.

٢- ذهب المعتزلة والشيعة

إلى أن نصب الإمام واجب عقلًا، أي إن دليل الوجوب دليل عقلي.

ثم اختلف القائلون بالوجوب العقلي في من يجب عليه نصب الإمام على قولين:

١- ذهب المعتزلة إلى أنه واجب على العقلاء (أي الناس)، ومثلهم في هذا أهل السنة.

٢- ذهب الإمامية والإسماعيلية إلى أنه واجب على الله.

واختلف القائلون بوجوبه على الله في الغاية والغرض من الوجوب على قولين، هما:

---

(١) المواقف ٣٩٥.

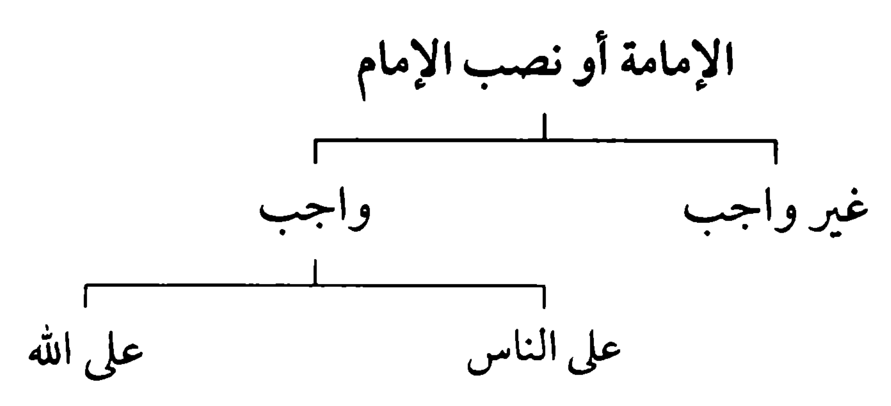
(٢) غاية المرام ٣٦٣.

١- ذهب الإمامية: انه لحفظ قوانين الشرع.

٢- ذهب الإسماعيلية ليكون معرفًا لله تعالى.

الخلاصة

ويمكننا أن نلخص هذه الأقوال بالتالي:



ونخلص من هذه أيضًا إلى أن في المسألة قولين رئيسين، هما:

١- أن نصب الإمام يتم عن طريق اختيار الناس له، وهو قول المعتزلة والسنة والإباضية.

٢- أن نصب الإمام يتم عن طريق تعيينه بالنص عليه من قبل الله تعالى، وهو قول الشيعة.

بيان دليل أهل السنة

قال العضد الإيجي: «وأما وجوبه علينا سمعًا فلوجهين:

الأول: أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن إمام، حتى قال أبو بكر (رض) في خطبته: «ألا إن محمدًا قد مات، ولا بدَّ لهذا الدين ممن يقوم به» فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله ﷺ.

ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر.

فإن قيل: لا بدَّ للإجماع من مستند، ولو كان، لَنُقِلَ، لتوفر الدواعي.

قلنا: استغني عن نقله بالإجماع، أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلاّ بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

الثاني: أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب إجماعًا.

بيانه: أنا نعلم علمًا يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات، إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتم إلاّ بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم - مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب، وربما أدّى إلى هلاكهم جميعًا، ويشهد له التجربة، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر، بحيث لو تمادى لعطلت المعايش، وصار كل أحد مشغولًا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين.

فإن قيل: وفيه إضرار، وأنه منفي بقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة.

الثاني: قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة، فيفضي إلى الفتنة.

الثالث: أنه لا يجب عصمته - كما سيأتي - فيتصور منه الكفر والفسوق، فإنْ لم يُعْزَلْ أَضَرَّ بالأمة بكفره وفسقه، وإنْ عُزِلَ أدى إلى الفتنة.

قلنا: الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب»[١].

---

(١) المواقف ٣٩٥ - ٣٩٦.

بيان دليل الشيعة

قال الفاضل المقداد: إن الإمامة لطف، وكل لطف واجب على الله، فالإمامة واجبة على الله تعالى.

أما الكبرى فقد تقدم بيانها.

وأما الصغرى فهو أن اللطف ـ كما عرفت ـ ما يُقَرِّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، وهذا المعنى حاصل في الإمامة.

وبيان ذلك: أن من عَرَفَ عوايد الدهماء وجرب قواعد السياسة، علم ضرورةً أن الناس إذا كان لهم رئيس مطاع مرشد فيما بينهم يردع الظالم عن ظلمه والباغي عن بغيه وينتصف للمظلوم من ظالمه، ومع ذلك يحملهم على القواعد العقلية والوظائف الدينية ويردعهم عن المفاسد الموجبة لاختلال النظام في أمور معاشهم وعن القبائح الموجبة للوبال في معادهم بحيث يخاف كل مؤاخذته على ذلك، كانوا مع ذلك إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، ولا نعني باللطف إلاّ ذلك، فتكون الإمامة لطفًا وهو المطلوب.

واعلم: أن كل ما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الإمامة، إذ الإمامة خلافة عن النبوة، قائمة مقامها إلاّ في تلقي الوحي الإلهي بلا واسطة، وكما أن تلك واجبة على الله تعالى في الحكمة، فكذا هذه»[1].

ويرجع هذا الاختلاف بين المذهبين الشيعي والسني إلى مدى سعة وضيق جهة الالتقاء بين النبوة والإمامة.

ذلك أن الشيعة يرون أن الإمامة في وظيفتها هي امتداد للنبوة، فكما كانت وظيفة النبي تتمثل في ممارسته للسلطتين الدينية والسياسية، وإن السلطة السياسية هي من الدين وليست اجتهادًا من النبي لأن النبي ـ في رأيهم ـ غير ممكن أن يرجع إلى اجتهاد، لأن الاجتهاد عرضة للخطأ، ولأن نتائجه ظنية، والنبي معصوم، والمعصوم لا يخطئ.

---

(١) النافع يوم الحشر ٦٧ ـ ٦٨.

مضافًا إليه: أن أحكامه التي يقوم بتطبيقها بصفته رئيسًا للدولة، أي سياسيًا، هي أحكام واقعية، بمعنى أنها علم يقيني لا مجال للظن فيها، لأنها نابعة من انكشاف واقع القضية لديه موضوعًا وحكمًا لا من استعماله وسيلة الاجتهاد التي قد تصيب وقد تخطئ، وذلك لاتصاله ﷺ بالوحي، وعدم صدور أي سلوك منه لا يلتقي مع ما يوحي به إليه، فهو في الواقع لا يحتاج إلى الاجتهاد، لأن الاجتهاد طريق موصل إلى الحكم لدى من ليس له طريق آخر مأمون العثار والخطأ ومضمون الإصابة والوصول إلى الحكم بواقعه وهو طريق الوحي.

كذلك وظيفة الإمامة تتمثل في ممارسة الإمام للسلطتين الدينية والسياسية.

بينما ذهب أهل السنة إلى أن الإمامة وظيفة سياسية تعتمد على اجتهاد الإمام، كما كان الرسول ـ كما يرون ـ يعتمد في سياسته بصفته رئيسًا للدولة على اجتهاده، ذلك أنهم «فرقوا بين أحكام الدين وأحكام السياسة، ومالوا إلى اعتبار الرسول مجتهدًا في الشؤون السياسة وكل ما يتصل بسلطته الزمنية، يقول ابن القيم: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلاّ بما نطق به الشرع فقد غَلَطَ وغَلّطَ الصحابة»[1].

فالسنة ـ كما هو واضح مما تقدم ـ يفصلون بين أحكام الدين وأحكام السياسة كالذي هو معروف حاليًا في الفكر القانوني المعاصر، والذي يوسم بِـ (نظرية الفصل بين الدين والدولة).

ونخلص من هذا إلى أن الشيعة إنما قالوا بأنَّ وجوب نصب الإمام بالنص أو التعيين من اللهّ، لأن الإمام عندهم امتداد لوظيفة النبوة روحيًا وسياسيًا، فكما أن النبي يعين من قبل الله تعالى كذلك الإمام.

---

(١) الزيدية ٣٠ ونص ابن القيم منقول عن الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ٧.

أما السنة فلأنهم فصلوا بين السلطتين الروحية والزمنية وعدُّوا الإمام قائمًا بوظيفة النبي الزمنية أو السياسية، وهي تعتمد الاجتهاد، قالوا يتم نصبه عن طريق اختيار الناس له.

وحاول الدكتور أحمد محمد صبحي في كتابه (الزيدية) أن يدافع عن أهل السنة ويدفع عنهم القول بالفصل بين الدين والدولة بقوله: «على أنه من الخطأ تصور موقف أهل السنة فصلًا بين السياسة والدين، وإنما هو مجرد تفرقة بين شرعٍ مصدره الكتاب والسنة وسياسةٍ قائمة على الاجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع في الإسلام، ولم يُعرف الفصل التام بين السياسة والدين إلاّ بعد سقوط الخلافة العثمانية، وبتأثير من الفكر السياسي الأوربي»[1].

والمستغرب من الدكتور صبحي أنه لم يفرق بين المصدر والوسيلة، فاعتد الاجتهاد ـ وهو وسيلة ينتهجها المجتهد لاستنباط واستخراج الحكم الشرعي من مصدره وهما الكتاب والسنة ـ مصدرًا من مصادر التشريع.

وظني أنه التبس الأمر عليه بين القياس وأمثاله من مصادر أخرى غير الكتاب والسنة، وبين الاجتهاد، ولم يدرك أن الاجتهاد طريقة يستعملها المجتهد لأخذ الحكم من هذه المصادر.

فالقياس والإجماع والاستحسان وأمثالها أمور قائمة في واقها كالكتاب والسنة، والفارق أن من لم يكن مجتهدًا لا يقوى على استفادة الحكم منها، وبعكسه من كان مجتهدًا فإنه يستطيع إذا استعمل اجتهاده أن يستفيد الحكم منها.

وبالإضافة إلى ما تقدم استدل كل من الشيعة والسنة بالقرآن الكريم على رأيه في وجوب نصب الإمام بالتعيين الإلهي أو الاختيار من قبل الناس.

دليل السنة

ل أهل السنة بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ ـ الشورى ٣٨ ـ.

(١) ص ٣٠.

والشورى ـ لغة ـ اسم من المشاورة، يقال: شورى ومشاورة وتشاور ومَشُوْرَةَ ـ بضم الشين وسكون الواو ـ ومَشْوَرَة ـ بسكون الشين وفتح الواو ـ.

وتعني المفاوضة في الكلام بمراجعة البعض إلى البعض لاستخراج الرأي.

وهي من قولهم (شرت العسل) إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه.

وتطلق أيضًا على الأمر الذي يتشاور فيه، يقال: (صار هذا الشيء شورى بين القوم) إذا تشاوروا فيه.

وذكر في سبب نزول الآية الكريمة أن الأنصار كانوا قبل قدوم النبي ﷺ المدينة المنورة إذا أرادوا أمرًا تشاوروا فيه ثم عملوا عليه، فمدحهم الله تعالى به.

وتقرير الاستدلال بها:

أن الآية الكريمة مطلقة لأن مورد النزول هنا ليس بقرينة مقيدة.

والإطلاق يقتضي حملها على كل أمر يطلب فيه التشاور ما عدا الأحكام والحدود الشرعية لأنها خارجة بالتخصص لدليل العقل القاضي بأن عدم خروجها من هذا الإطلاق يستلزم إلغاء تشريعها.

ولأن الخلافة لم يَرِدْ فيها نص شرعي يبين كيفيتها وشروطها ومواصفاتها تندرج تحت ما يطلب فيه المشورة أو الشورى.

والذي يلاحظ على هذا الاستدلال:

١ـ أن الآية ليست في مقام التشريع، وإنما هي في مقام بيان أهمية وقيمة التشاور في الأمور العامة التي تتطلب ذلك.

وهذا يقتضينا عدم الأخذ بها إذا كان في القرآن الكريم ما يفاد منه تشريع الخلافة كما في الآية الآتية التي استدل بها الشيعة على ذلك.

٢ـ أن الآية لم تبين من الذين يقتضي أن يقوموا بمهمة التشاور، وعليه لا بدَّ من الاحتياط المبرئ لذمة المكلف من مسؤولية التكليف والخروج من عهدتها بجمع كل الأطراف المعنية وإدخالها في عملية التفاوض والتشاور.

وهذا ما لم يتحقق تاريخيًا منذ اختيار أول خليفة حتى عهدنا الحاضر، والأمر من الوضوح بمكان لا يفتقر معه إلى إقامة دليل.

دليل الشيعة

واستدل الشيعة بقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ـ البقرة ١٢٤ ـ.

وتقرير الاستدلال بالآية الكريمة:

١ - أن الآية صريحة في أن الإمامة لا تكون لأحد إلاّ بجعل من الله تعالى، أي بتعيين منه.

٢ - أن الإمامة عهد الله، أي مسؤولية إلهية مهمة فلا تناط إلاّ بمن لديه أهلية القيام بها، وهي أن يكون غير ظالم لنفسه أو لغيره، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان الإمام معصومًا، لأن العصمة ملكة ثابتة ودائمة، وبعكسها العدالة فإنها قابلة للحدوث والتجدد، ففي حالة زوالها تزول معها الإمامة، لأن «المشروطَ عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ شَرْطِهِ».

وجاء في بعض تفسيرات الآية: أن المراد بالإمامة هنا النبوة، ورده السيد الطباطبائي بقوله: قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ أي مقتدى يقتدي بك الناس، ويتبعونك في أقوالك وأفعالك.

فالإمام هو الذي يقتدي ويأتم به الناس، ولذلك ذكر عدةٌ من المفسرين أن المراد به النبوة، لأن النبي تقتدي به أمته في دينهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهّ﴾ ـ النساء ٦٣ ـ، لكنه في غاية السقوط.

أما أولًا ، فلأن قولَه: (إمامًا) مفعول ثانٍ لعامله الذي هو قوله: (جاعلك)، واسم الفاعل لا يعمل إذا كان بمعنى الماضي، وإنما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، فقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وَعْدٌ لَهُ عليه السلام بالإمامة في ما سيأتي، مع أنه وحي لا يكون إلاّ مع نبوة، فقد كان عليه السلام نبيًا قبل تقلده الإمامة، فليست الإمامة في الآية بمعنى النبوة (ذكره بعض المفسرين).

وأما **ثانيًا**: فلأنّا بيّنا في صدر الكلام: أن قصة الإمامة إنما كانت في أواخر عهد إبراهيم عليه السلام بعد مجيء البشارة له بإسحق وإسماعيل، وإنما جاءت الملائكة بالبشارة في مسيرهم إلى قوم لوط وإهلاكهم، وقد كان إبراهيم حينئذٍ نبيًا مرسلًا، فقد كان نبيًا قبل أن يكون إمامًا، فإمامته غير نبوته»[1].

وفي حديث الإمام الصادق عليه السلام: «وقد كان إبراهيم نبيًا وليس بإمام حتى قال الله: **﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** من عَبَدَ صنمًا أو وثنًا لا يكون إمامًا»[2]. وذلك تطبيقًا منه عليه السلام للآية الكريمة: **﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾** ـ لقمان ١٣ ـ.

ولأن أبا بكر الصديق (رض) كان قبل إسلامه مشركًا لا يكون ـ كما يرون ـ مؤهلًا للإمامة الإلهية.

ومن هنا كان النص من الله تعالى على الإمام علي عليه السلام لأنه لم يسبق منه شرك أو ظلم لنفسه بالشرك أو بغيره.

وما دمنا وصلنا إلى هذا لا بأس بصرف عنان البحث إلى ذكر أدلة كل من الطرفين على الإمام الخاص بعد النبي صلى الله عليه وآله.

أدلة السنة على إمامة أبي بكر

١ - النص الجلي

استدل السنة الذين يرون أن النبي نَصَّ على أبي بكر نصًا جليًا بالحديث المشهور وهو:

«إن امرأة أتت إلى النبي صلى الله عليه وآله لتسأله أمرًا من الأمور فأجابها وطلب منها أن ترجع إليه متى أرادت، فقالت: أرأيتَ أن جئتُ فلم أجدك؟ قال: إن لم تجديني فأتي أبا بكر».

---

(١) الميزان ١ / ٢٧٠ - ٢٧١.

(٢) مجمع البحرين ١ / ٤٠٦.

وبالحديث الآخر:

«اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر».

وبحديث أبي هريرة:

«قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: بينما أنا نائم رأيتني على قليب عليها دلو، فنزعت منها ما شاء الله، ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع منها ذَنُوبًا أو ذَنُوبَيْن، وفي نزعه ضعف، والله يغفر له ضعفه، ثم استحالت غربًا، فأخذها عمر بن الخطاب، فلم أر عبقريًّا من الناس ينزع نزع عمر حتى ضرب الناس بعطن».

٢ - النص الخفي

واستدل أهل السنة الذين يذهبون إلى أن إمامة أبي بكر ثبتت بالنص الخفي بالواقعة المشهورة، وهي:

«إن الرسول في أثناء مرضه أمر أن يؤم أبو بكر المسلمين في الصلاة، والصلاة هي الإمامة الصغرى.

فأولى به أن يكون هو صاحب الإمامة الكبرى إمامة المسلمين دنيا ودينًا».

ويؤخذ عليهما:

أن الاستدلال بالنص يتنافى وما ذهب إليه جمهورهم من أن النبي ﷺ لم يستخلف، ولم ينص على أحد بالخلافة.

وعليه:

لا ريب في أنها اختلقت ليعارض بها النصوص الواردة في استخلاف علي والنص عليه من قبل النبي ﷺ بالإمامة.

٣- الشورى

وهو رأي جمهور أهل السنة الذين يذهبون إلى أن رسول الله ترك أمر الإمامة لاجتهاد المسلمين.

«ورأى المسلمون أن أبا بكر هو ثاني اثنين إذ هما في الغار، وأول من آمن من الرجال، ثم رجل الصحبة الطويلة: وأخيرًا عهد إليه الرسول بالصلاة الإمامة الصغرى، فقاسوا الأمر بأن تكون له الإمامة الكبرى»[١].

كانت هذه مبررات اختياره للإمامة ومبايعته بها.

هذا ما يذكره متأخرو علماء السنة، وبتعبير أدق: المعاصرون منهم.

ولكن التاريخ الكلامي أو العقائدي لقضية الإمامة أو الخلافة، يقول في الحادثة وتبريرها غير هذا.

فقد جاء في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني ـ وهو من أعلام السنة ـ ما نصه: «اختلف المهاجرون والأنصار فيها (يعني الإمامة) فقالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ في الحال بأن حضرا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزوّر[٢] في نفسي كلامًا في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم فقال أبو بكر: مه[٣] يا عمر، فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الفتنة، إلاّ إن بيعة أبي بكر كانت فلتة[٤]، وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلًا من غير مشورة من المسلمين فإنهما تَغِرَّة[٥] يجب أن يقتلا.

وإنما سكنت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن النبي ﷺ: «الأئمة من قريش».

وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢ / ٢٦.

(٢) أزور: أحسّن، انمقّ.

(٣) مه: اكفف.

(٤) فلتة: دون تدبر وتمهل.

(٥) تغرة: يقال: غرر بنفسه تغريرًا وتغرة إذا عرّضها للهلاك.

ثم لما عاد إلى المسجد انثال[١] الناس عليه وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، وأبي سفيان من بني أمية، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ كان مشغولًا بما أمره النبي ﷺ من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة»[٢].

وكما هو واضح من النص هذا: أن الشورى لم تتحقق تاريخيًا فلم يكن في السقيفة اجتماع شامل أو على الأقل وافٍ لمن له حق المشورة وإبداء الرأي ممن يعرفون بأهل الحلّ والعقد.

ولم يَدُرْ بين من حضروا مشاورة ومفاوضة ومداولة في ترشيح من يستحقها من المسلمين.

وإنما كانت مبادرة وكسب موقف من الشيخين (رض) لئلا تكون الإمامة في الأنصار.

ومع كل هذا وغيره استطاع مبدأ الشورى ـ بصفته النظرية لا التطبيقية لأنه لم ير النور تطبيقيًا ـ أن يهيمن على الجو الفكري والعقائدي مدة خلافة الخلفاء الثلاثة.

وبدأت قوة سيطرته وتأثيرها من قولة عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلًا من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرة يجب أن يقتلا».. حتى لم يستطع بنو هاشم ـ وهم رهط رسول الله ـ إثارة الاحتجاج بالنص.

واستمرت تغذية هذا المبدأ سياسيًا خلال هذه المدة لئلا يكون من علي وآل علي شيء يعترضه أو يعارضه، إلى أن تسلم الإمام علي زمام الحكم بعد مقتل عثمان، فبرز الاحتجاج منه بالنص.

---

(١) انثال الناس: تدافعوا إليه وتكاثروا حوله.

(٢) ١ / ٢٤ وانظر أيضًا: مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢.

ولعل أول ما كان منه هذا عندما جمع الناس في (الرحبة) فقال: «أنشد الله كل امرئ مسلم سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم ما قال إلاّ قام فشهد بما سمع، ولا يقم إلاّ من رآه بعينيه وسمعه بأذنيه» فقام ثلاثون صحابيًا فيهم اثنا عشر بدريًا فشهدوا، أنه أخذه بيده فقال للناس: أتعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: نعم، قال ﷺ: من كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه»[1].

وإلى جانبه أثار عليه السلام فكرة التوضيح لما ينبغي أن يكون عليه مبدأ الشورى، وذلك في كتابه إلى معاوية ـ الآتي نصه ـ.

وأراد بهذا إلزام معاوية بما ألزم المسلمون به أنفسهم آنذاك، وبخاصة أن الإمام عليه السلام ضمّن كتابه ما جاء في خطاب عمر (رض) من أن الخارج عما انتهى إليه أمر الخلافة يقتل.

قال عليه السلام: «أما بعد، فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بويعوا عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إمامًا كان ذلك رضا، فإن خرج من أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى ويصليه جهنم وساءت مصيرًا».

ثم يختم الإمام كتابه هذا بقوله: «واعلم بأنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة ولا تعرض فيهم الشورى»[2].

وكأن الإمام عليه السلام يشير بهذا إلى شرط الإمامة الأساس الذي جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

---

(١) انظر: المراجعات ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) الأدب السياسي ص ٧٥ نقلاً عن وقعة صفين ص ٢٩ .

أدلة الشيعة على إمامة علي عليه السلام

استدل الشيعة على إمامة علي بعدة نصوص منها:

١ - حديث الغدير

وقد دُوِّنَ هذا الحديث في غير كتاب من الكتب المعتبرة، وروي بغير طريق من الطرق المختلفة صحاحًا وحسانًا وسواها.

ونص على تواتره غير واحد من الأعلام، من أحدثهم السيد الطباطبائي قال: «وأما حديث الغدير ـ أعني قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه» ـ فهو حديث متواتر منقول من طرق الشيعة وأهل السنة بما يزيد على مئة طريق»[(١)].

ونصه كما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل من حديث البراء بن عازب (في ص ٢٨١ من الجزء الرابع من مسنده) من طريقين: قال: كنا مع رسول الله ﷺ فنزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله ﷺ تحت شجرتين، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟

قالوا: بلى.

قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من ولاه، وعادِ من عاداه.

قال: فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: هنيئًا يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة»[(٢)].

وتقرير الاستدلال به:

يقول الشيخ أبو علي الطبرسي: «فأما وجه الاستدلال بخبر الغدير ففيه طريقان:

أحدهما: أن نقول: إن النبي قرّر أمته في ذلك المقام على فرض طاعته فقال: «ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟» فلما أجابوه بالاعتراف وقالوا: «بلى»، رفع بيد

---

(١) الميزان ٤/ ٥٩. ولزيادة المعرفة في مستوى السند ودلالة المتن يرجع إلى الجزء الأول من كتاب (الغدير) للشيخ الأميني.

(٢) المراجعات ١٩٠.

أمير المؤمنين علي عليه السلام وقال عاطفًا على ما تقدم: «من كنت مولاه فهذا مولاه» - وفي روايات أخر (فعلي مولاه) - «اللهم وال من والاه وعادِ من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله»، فأتى عليه الصلاة والسلام بجملة يحتمل لفظها معنى الجملة الأولى التي قدّمها، وهو أن لفظة (مولى) تحتمل معنى (أولى) وإن كانت تحتمل غيره، فيجب أن يكون أراد بها المعنى المتقدم على مقتضى استعمال أهل اللغة.

وإذا كانت هذه اللفظة تفيد معنى الإمامة بدلالة أنهم يقولون: «السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية» و«المولى أولى بعبده» و«ولد الميّت أولى بميراثه من غيره» وقوله سبحانه: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ - الأحزاب ٦ - لا خلاف بين المفسرين أن المراد: أنه أولى بتدبير المؤمنين والأمر والنهي فيهم من كل أحد منهم.

وإذا كان النبي أولى بالخلق من أنفسهم من حيث كان مفترض الطاعة عليهم وأحق بتدبيرهم وأمرهم ونهيهم وتصرفهم بلا خلاف، وجب أن يكون ما أوجبه لأمير المؤمنين عليه السلام، فيكون أولى بالمؤمنين من حيث إن طاعته مفترضة عليهم وأمره ونهيه مما يجب نفوذه فيهم، وفرض الطاعة يتحقق بالتدبير من هذا الوجه لا يكون إلاّ للنبي أو الإمام، فإذا لم يكن عليه السلام نبيًا وجب أن يكون إمامًا.

وأما الطريقة الأخرى في الاستدلال بهذا الخبر فهي: أن لا نبني الكلام على المقدمة، ونستدل بقوله: «من كنت مولاه» من غير اعتبار ما قبله، فنقول:

معلوم أن النبي أوجب لأمير المؤمنين أمرًا كان واجبًا له لا محالة، فيجب أن يعتبر ما تحتمله لفظة (مولى) من الأقسام وما يصح كون النبي مختصًا به منها وما لا يصح وما يجوز أن يوجبه لغيره في تلك الحالة، وما لا يجوز.

وجميع ما تحتمله لفظة (مولى) ينقسم إلى أقسام:

منها ما لم يكنه عليه الصلاة والسلام، وهو (المعتق) و(الحليف) لأنه لم يكن حليفًا لأحد، والحليف: الذي يحالف قبيلة وينسب إليها، ليتعزز بها.

ومنها ما كان عليه السلام ـ ومعلوم لكل أحد ـ أنه لم يرده، وهو: (الجار) و(الصهر) و(ابن العم).

ومنها ما كان، ومعلوم بالدليل أنه لم يرده، وهو: (ولاية الدين) والنصرة فيه والمحبة.

ومما يدل على أنه لم يرد ذلك أن كل عاقل يعلم من دينه وجوب موالاة المؤمنين بعضهم بعضًا، وبذلك نطق القرآن، وكيف يجوز أن يجمع ذلك الجمع العظيم في مثل تلك الحال ويخطب على المنبر المعمول من الرحال ليعلّم الناس من دينه ما يعلمونه ضرورة.

ومنها ما كان حاملًا له، ويجب أن يريده وهو (الأولى بتدبير الأمة وأمرهم ونهيهم)، لأنّا إذا أبطلنا جميع الأقسام، وعلمنا أنه يستحيل أن يخلو كلامه من معنى أو فائدة، ولم يبق إلاّ هذا القسم فيجب أن يريده.

وقد بينا أن كل من كان بهذه الصفة فهو الإمام المفترض الطاعة، وأما استيفاء الكلام فيه ففي الكتب الكبار»[1].

إن عقد الولاية العامة التي تعني الإمامة لعلي عليه السلام من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان امتثالًا منه صلى الله عليه وآله وسلم لوحي نزل عليه في (غدير خم) وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ ـ المائدة ٦٧ ـ.

ففي (أسباب النزول) روى أبو الحسن الواحدي بسنده عن أبي سعيد الخدري: «قال: نزلت هذه الآية ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ**﴾ يوم غدير خم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه»[2].

والآية صريحة في أمر الله رسوله الكريم بتبليغ وحي أُنْزِل إليه من ربه.

(١) إعلام الورى ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) ص ١٥٠.

كما أنها ظاهرة بأن هذا كان بعد تمام تبليغه الرسالة الإلهية التي أعلن عن إكمالها وتمامها يوم عرفة قبل وصوله ﷺ إلى غدير خم بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ ـ المائدة ٣.

وظاهرة ـ أيضًا ـ في أن ذلك الأمر حكم جزئي، وذلك لأن الرسالة ـ لأنها تبليغ لعموم الناس حتى قيام الساعة ـ تحتوي الأحكام الكلية، ومن تلكم الأحكام الكلية حكم الإمامة الذي أفدناه من آية ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فيكون الأمر الجزئي هنا هو تطبيق حكم الإمامة على الشخص المؤهل لها.

ويؤيد هذا ويؤكده قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾، لأن الناس ـ وهم العامة هنا ـ قد لا يتورعون من توجيه الاتهام إلى النبي ﷺ بالمحاباة لابن عمه، وربما حاول من له طمع في الخلافة إفساد الأمر على الرسول ﷺ، فأعطاه تعالى هذا الضمان بحفظه مما قد يلاقيه من الناس حين قيامه بمهمة عقد الولاية لعلي ونصبه إمامًا للمسلمين.

«ففي تفسير العياشي عن أبي صالح عن ابن عباس وجابر بن عبد الله: قالا: أمر الله تعالى نبيه محمدًا أن ينصب عليًا علمًا في الناس ليخبرهم بولايته فتخوف رسول الله ﷺ أن يقولوا حابى ابن عمه وأن يطعنوا في ذلك عليه، قالا: فأوحى الله إليه هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ فقام رسول الله ﷺ بولايته يوم غدير خم»[1].

يقول الدكتور النشار بعد حديثه عن حديث الدار: «ثم هناك الحديث الهام حديث الغدير، الذي اتخذه الشيعة سندًا لأحقية علي الكاملة في خلافة المسلمين بعد رسول الله.

فقد خرج النبي ﷺ من مكة بعد حجة الوداع، وفي الطريق نزل عليه الوحي ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

(١) الميزان ٤ / ٥٣.

رِسَالَتَهُ﴾ ـ آية ٦٧ سورة ٥ ـ، وكان النبي عند غدير خم، فأمر بالدرجات وجمع الناس في يوم قائظ شديد القيظ ودعا عليًا إلى يمينه، وخطب فقال: لقد دعيت إلى ربي وإني مغادركم من هذه الدنيا وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، ثم أخذ بيد علي ورفعها وقال: «يا أيها الناس ألستُ أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيثما دار»، فقال عمر: «بَخٍ بَخٍ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»، ثم عاد الرسول إلى خيمته ونصب لعلي أخرى بجانبها، وأمر المسلمين أن يبايعوه بالإمامة، وسلموا له بإمرة المؤمنين جميعًا رجالًا ونساء»[(١)].

هذا هو حديث غدير خم الذي اعتقده الشيعة سندًا صريحًا لهم في القول بإمامة علي، وقد اعترف أهل السنة جزئيًا بصحة هذا الحديث وَأَوَّلُوهُ بأن المقصود من (الولاية) هنا الولاية الروحية، بل إننا نرى الحسن البصري ـ إمام التابعين ـ يعلن أن عليًا رباني هذه الأمة.

أما السلف من الحنابلة المتقدمين فقد أوّلوا الموالاة بعدم الكراهية، وأنكر السلف المتأخرون الحديث إنكارًا تامًا.

ومن العجب أن السلف الذين يكرهون التأويل وينكرونه، يؤلون هنا»[(٢)].

ومن الواضح أن هذا التأويل كان بتأثير عوامل سياسية، لأن الاعتراف بأن ظاهر الحديث يدل على الإمامة الإلهية لازمه إلزام من لا يعتقد بمؤداه بالمخالفة الشرعية.

يقول أبو القاسم البجلي المعتزلي: «لو نازع علي عقيب وفاة رسول الله ﷺ وسل سيفه لحكمنا بهلاك كل من خالفه وتقدم عليه، كما حكمنا بهلاك من نازعه

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢ / ٢٧ - ٢٨ نقلاً عن منهاج السنة لابن تيمية ٤ / ٨١ وحياة القلوب للمجلسي ٣٣٩.
(٢) م. ن.

حين أظهر نفسه، ولكنه مالك الأمر وصاحب الخلافة، إذا طلبها وجب علينا القول بتفسيق من ينازعه فيها، وإذا أمسك عنها وجب علينا القول بعدالة من أغضى له عليها، وحكمه في ذلك حكم رسول الله ﷺ، لأنه قد ثبت عنه في الأخبار الصحيحة أنه قال: (علي مع الحق، والحق مع علي، يدور معه حيثما دار)، وقال له غير مرة: (حربك حربي، وسلمك سلمي»[1].

مع أن اقتران الولاية لعلي بولاية النبي في الحديث الشريف المذكور دليل على أنها أعم من الولاية الروحية، لأن ولاية النبي على الأنفس تعني السلطة التنفيذية إذ لا معنى أن يكون النبي وليًا على الأنفس روحيًا.

٢- حديث الكتاب

ونصه: «لما احتضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي ﷺ: «هلم اكتبْ لكم كتابًا لن تضلوا بعده»، فقال عمر: «إن النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله»، فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: «قربوا يكتب لكم النبي كتابًا لن تضلوا بعده»، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي، قال لهم رسول الله ﷺ: «قوموا».

فكان ابن عباس يقول: «إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم»[2].

قال السيد شرف الدين تعليقًا عليه: «وهذا الحديث مما لا كلام في صحته ولا في صدوره، وقد رواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه، وأخرجه مسلم في آخر الوصايا من صحيحه أيضًا، ورواه أحمد من حديث ابن عباس في مسنده، وسائر أصحاب السنن والأخبار»[3].

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ١٧٧ نقلاً عن شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/ ٢١٢.

(٢) المراجعات ٢٧٢.

(٣) م. ن.

«وأنت إذا تأملت في قوله ﷺ: «هلم أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده» وقوله في حديث الثقلين: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي» تعلم أن المرمى في الحديثين واحد، وأنه ﷺ أراد في مرضه أن يكتب لهم تفصيل ما أوجبه عليهم في حديث الثقلين.

وإنما عدل عن ذلك لأن كلمتهم تلك التي فاجأوه بها اضطرته إلى العدول، إذ لم يبق بعدها أثر لكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه هل هجر فيما كتبه ـ العياذ بالله ـ أو لم يهجر، كما اختلفوا في ذلك وأكثروا اللغو نصب عينيه، فلم يتسن له يومئذ أكثر من قوله لهم: «قوموا» ـ كما سمعت ـ، ولو أصر فكتب الكتاب لَلَجُّوا في قولهم هجر ولأوغل أشياعهم في إثبات هَجْرِه ـ والعياذ بالله ـ فسطروا به أساطيرهم، وملأوا طواميرهم ردًا على ذلك الكتاب وعلى من يحتج به.

لهذا اقتضت حكمته البالغة أن يضرب ﷺ عن ذلك الكتاب صفحًا لئلا يفتح هؤلاء المعارضون وأولياؤهم بابًا إلى الطعن في النبوة ـ نعوذ بالله وبه نستجير ـ وقد رأى ﷺ أن عليًا وأولياءه خاضعون لمضمون ذلك الكتاب، سواء عليهم أكتب أم لم يكتب، وغيرهم لا يعمل به ولا يعتبرونه لو كتب، فالحكمة ـ والحال هذه ـ توجب تركه إذ لا أثر له بعد تلك المعارضة سوى الفتنة كما لا يخفى»[1].

أئمة الإمامية

وتتسلسل الإمامة عند الشيعة الإمامية في اثني عشر إمامًا، وهم:

١- علي بن أبي طالب ت ٤٠ هـ

٢- الحسن بن علي ت ٥٠ هـ

٣- الحسين بن علي ت ٦١ هـ

٤- علي بن الحسين زين العابدين ت ٩٤ هـ

---

(١) المراجعات ٢٧٥ - ٢٧٦.

٥- محمد بن علي الباقر	ت ١١٤ هـ
٦- جعفر بن محمد الصادق	ت ١٤٨ هـ
٧- موسى بن جعفر الكاظم	ت ١٨٣ هـ
٨- علي بن موسى الرضا	ت ٢٠٣ هـ
٩- محمد بن علي الجواد	ت ٢٢٠ هـ
١٠- علي بن محمد الهادي	ت ٢٥٤ هـ
١١- الحسن بن علي العسكري	ت ٢٦٠ هـ
١٢- محمد بن الحسن المهدي	ولد ٢٥٥ هـ

واستدلوا على إمامتهم بنصوص ذكرت في كتب الحديث وكتب الإمامة، تضمن بعضها النص على الاثني عشر، وبعضها النص على كل فرد بخصوصه.

ومن هذه النصوص ما هو متواتر لفظًا، ومنها ما هو متواتر معنىً.

والمبدأ المستخلص منها: أن معرفة الإمام تتم بنص السابق على اللاحق.

وبالإضافة إلى ما ذكروه من نص النبي ﷺ على الجميع بأسمائهم، وإلى ما ذكرته أعلاه من نصه ﷺ على ابن عمه علي بن أبي طالب عليه السلام بالخصوص استدلوا بما رواه أهل السنة في صحاحهم ومسانيدهم عن النبي ﷺ من أنه ﷺ نص على أن الأئمة اثنا عشر وكلهم من قريش.

ففي رواية البخاري: «اثنا عشر أميرًا كلهم من قريش».

وفي رواية مسلم: «اثنا عشر خليفة كلهم من قريش».

ومثلها رواية الترمذي وابن حجر والحاكم[١].

وفي رواية أحمد بن حنبل عن مسروق، قال: «كنا جلوسًا عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: «يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله ﷺ: كم يملك هذه الأمة من خليفة؟»

فقال عبد الله: «ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك».

---

(١) سيرة الأئمة الاثني عشر ١ / ٣٦ - ٣٧.

ثم قال: «نعم، ولقد سألنا رسول الله ﷺ، (فقال): اثنا عشر كعدة نقباء بني إسرائيل»[١].

يقول أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم: «والذي يستفاد من هذه الروايات:

١ - أن عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر، وكلهم من قريش.

٢- وأن هؤلاء الأمراء معينون بالنص، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني إسرائيل لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾.

٣- إن هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الإسلامي، أو حتى تقوم الساعة، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة، وأصرح من ذلك روايته الأخرى في نفس الباب: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان».

وإذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلاّ مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله ﷺ، وهي منسجمة جدًا مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض.

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على أن يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية.

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطة التشريعية لا التكوينية، لأن هذا النوع من السلطة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم.

على أن الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى، لبداهة أن السلطة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد، فضلًا عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ باتفاق المسلمين.

---

(١) الأصول العامة ١٧٨.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل أن يكتمل عدد الأئمة، فلا يحتمل أن تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور، على أن جميع رواتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم.

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هذه الأحاديث وملاءمتها للواقع التاريخي، كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها، ومن هنا تضاربت الأقوال في توجيهها وبيان المراد منها.

والسيوطي «بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشكلة خرج برأي غريب نورده هنا تفكهة للقراء، وهو: «وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر: الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وهؤلاء ثمانية ويحتمل أن يضم إليهم المهدي من العباسيين، لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز في بني أمية، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل، وبقي الاثنان المنتظران أحدهما: المهدي لأنه من أهل بيت محمد» ولم يبين المنتظر الثاني، ورحم الله من قال في السيوطي: إنه حاطب ليل»[١].

وما يقال عن السيوطي، يقال عن ابن روزبهان في رده على العلامة الحلي، وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث[٢].

والحقيقة أن هذه الأحاديث لا تقبل توجيهًا إلاّ على مذهب الإمامية في أئمتهم.

وعدّها من دلائل النبوة في صدقها عن الإخبار بالمغيبات، أَوْلَى من محاولة إثارة الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين المحدثين متخطيًا في ذلك جميع الاعتبارات العلمية، وبخاصة بعد أن ثبت صدقها بانطباقها على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام»[٣].

---

(١) الأصول العامة ١٨٠ نقلاً عن أضواء على السنة المحمدية ٢١٢.

(٢) م. ن عن دلائل الصدق ٢ / ٣١٥.

(٣) م. ن.

أئمة السنة

أما السنة فتتسلسل الإمامة عند جمهورهم بالخلفاء الراشدين والحكام الأمويين والحكام العباسيين وبمن ولي أمر حكمهم تحت عنوان الخلافة وإمرة المؤمنين.

أئمة الزيدية

وذهب الزيدية إلى أن الإمامة في علي والحسنين من بعده، ثم في أهل البيت من بعدهما لقوله عليه السلام: «الأئمة في قريش في هذا البطن من هاشم»، ولإجماع أهل البيت على ذلك.

وتسلسلت الإمامة عندهم كالتالي:

١- علي بن أبي طالب	ت ٤٠ هـ
٢- الحسن بن علي	ت ٥٠ هـ
٣- الحسين بن علي	ت ٦١ هـ
٤- الحسن بن الحسن	ت ٨٠ هـ
٥- زيد بن علي	ت ١٢٢ هـ
٦- يحيى بن زيد	ت ١٢٦ هـ
٧- محمد النفس الزكية	ت ١٤٥ هـ
٨- إبراهيم بن عبد الله	ت ١٤٥ هـ
٩- إبراهيم بن الحسن المثنى	ت ١٤٥ هـ
١٠- يحيى بن عبد الله بن الحسن المثنى	ت ١٧٥ هـ
١١- إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى	ت ١٧٥ هـ
١٢- محمد بن طباطبا	ت ١٩٩ هـ
١٣- محمد بن سليمان بن داود بن الحسن المثنى	ت ٢٠٠ هـ
١٤- إدريس بن إدريس	ت ٢١٤ هـ

واستمرت الإمامة بعد هؤلاء - ولا تزال - وفق الشروط التالية:

١- النسب الحسني أو الحسيني.

٢- الدعوة.

٣- الثورة.

ولمعرفة بقية أئمتهم حتى سقوط دولة آل حميد الدين في اليمن سنة ١٩٦٢ م يرجع إلى كتاب (الزيدية) للدكتور أحمد محمود صبحي ص ٥٨٧ تحت عنوان (سلسلة أئمة الزيدية).

ويقول السيد أحمد حسين شرف الدين الزيدي المعاصر: «وأجمعت الزيدية على أن معرفة الإمام علي واجبة على كل مكلف.

أما في حكم من تقدمه من الخلفاء الثلاثة فزيدية اليمن لا تنكر عليهم شيئًا في ذلك لجواز قيام المفضول عند وجود الأفضل للمصلحة ولمبايعة علي لهم.

ومنهم من يوقف تخطئتهم على علمهم، أي أنهم إذا كانوا غير عالمين باستحقاقه دونهم بعد التحري فلا إثم عليهم وإن أخطأوا، لأن كل مجتهد مصيب، وإلا فخطيئتهم كبيرة، وهذا هو قول الإمام القاسم بن محمد في كتابه (الأساس).

أما الجارودية والصالحية ـ وهما من فرق الزيدية، وقد ظهرتا بالعراق ـ فتقولان بأن الأمة ضلت وكفرت في تركها بيعته، ولم يُخَطِّئُوا أبا بكر وعمر لسكوت الإمام علي»[1].

أئمة الإسماعيلية

وأما أئمة الإسماعيلية فيتسلسلون كالتالي:

أ- الأئمة الظاهرون

١- علي بن أبي طالب

٢- الحسن بن علي

---

(١) تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ١٦٢.

٣- الحسين بن علي

٤- علي بن الحسين زين العابدين

٥- محمد بن علي الباقر

٦- جعفر بن محمد الصادق

٧- إسماعيل بن جعفر الصادق ت ١٤٥ هـ

ب- الأئمة المستورون

١- محمد بن إسماعيل ت ١٨٣ هـ

٢- عبد الله الرضا بن محمد بن إسماعيل

٣- أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٤- الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٥- علي بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل

٦- عبيد الله المهدي الفاطمي ت ٣٢٢ هـ

الأئمة عند الإباضية

وذهبت الإباضية إلى وجوب الإمامة في المجتمع الإسلامي ـ كما ألمحت ـ، واستدلوا على ذلك:

بأن إقامة الحدود واجبة في الشريعة الإسلامية، وهي لا تقام إلاّ بالأئمة وولاتهم.

وذهبوا إلى عدم قصر الإمامة على قريش، لأن الناس سواسية أمام الله، وقد خلقهم من نفس واحدة، فلا تمييز بين أبناء المسلمين لهذا المنصب، وذلك لقوله ﷺ: «إن أمّر عليكم عبد حبشي مجدوع الأنف فاسمعوا وأطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله».

والطريق لتنصيب الإمام عندهم هو الاختيار والبيعة.

وتبدأ الإمامة بعد الرسول عندهم بأبي بكر الصديق (رض) لاستخلاف الرسول له في الصلاة ولإجماع الصحابة على خلافته.

وصححوا من بَعْدِهِ خلافة عمر بن الخطاب (رض) لإجماع الصحابة أيضًا[1].

وتوقفوا كالخوارج في خلافة الصهرين عثمان وعلي ومن بعدهما من الأمويين والعباسيين.

وكانت لهم إمامتهم الخاصة في (عمان) منذ القرن الثالث الهجري، ولا تزال قائمة حتى الآن.

والإباضيون يؤكدون في الكثير من كتبهم على أنهم ليسوا من الخوارج وإن التقوا معهم في بعض العقائد.

ويؤكدون أيضًا على أنهم يحترمون الصهرين ويقولون بعدالتهما، لأن التخطئة ـ كما يقولون ـ لا تستلزم التفسيق أو التكفير.

---

(١) دراسات إسلامية في الأصول الاباضية ١١٨ - ١١٩.

العصمة

اشترط الإمامية والإسماعيلية عصمة الإمام.

قال العلامة الحلي: «يجب أن يكون (الإمام) معصومًا، وإلاّ لزم التسلسل.

والتالي باطل.

فالمقدم مثله.

بيان الشرطية

إن العلة المقتضية لوجوب نصب الإمام جواز الخطأ على المكلف.

فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره إلى إمام آخر ليكون لطفًا له وللأمة أيضًا، ويتسلسل»[١].

وفي هدي آية **﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** يكون نص تعيين الإمام هو نفسه دليل أنه معصوم، لأن الإمامة ـ كما هو صريح الآية ـ عهد الله الذي لا يعهد به لظالم.

وإلى هذا يشير الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله: «الإمام منا لا يكون إلاّ معصومًا، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فتعرف، ولذلك لا يكون إلاّ منصوصًا».

---

(١) نهج المسترشدين ٥٨.

واستدلوا أيضًا بآية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ ـ الأحزاب ٣٣ ـ.

بتقريب أن المراد من الرجس الذنوب، ذلك أن الرجس: «القذر حسًا أو معنىً، ويطلق على ما يستقبح في الشرع والفطر السليمة»[١].

والمراد بـ (أهل البيت): علي وفاطمة والحسن والحسين، لحديث الكساء المروي عن أم سلمة (رض): «قالت: نزلت هذه الآية في بيتي ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين (رض) وأنا على باب البيت.

قلت: ألست من أهل البيت؟

قال ﷺ: إنك إلى خير، إنك من أزواج النبي»[٢]، ولحديث المباهلة المروي في صحيح مسلم ٧/ ١٢١: «لما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ... ﴾ دعا رسول الله عليًا وفاطمة وحسنًا وحسينًا، فقال: «اللهم هؤلاء أهلي»[٣].

وبوحدة الملاك تعم الآية بمؤداها سائر الأئمة التسعة.

وجاء في كتاب (نظرية الإمامة) للدكتور أحمد محمود صبحي ص ١٦، نقلًا عن كتاب (الوشيعة) لموسى جار الله ما نصه: «نحن فقهاء أهل السنة والجماعة نعتبر سيرة الشيخين الصديق والفاروق أصلًا تعادل سنة النبي الشارع في إثبات الأحكام الشرعية في حياة الأمة وإدارة الدولة.

وإن الخلافة الراشدة معصومة عصمة الرسالة».

وذهب محدثوهم إلى القول بعصمة الصحابة وأن كبائرهم صغائر[٤].

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة: رجس.

(٢) الأصول العامة ١٥٥ نقلاً عن الدر المنثور ٥ / ١٩٨.

(٣) الأصول العامة ١٧٥.

(٤) انظر: مقالة (التعريف بالعواصم والقواصم) لبسام عبد الوهاب الجابي، مجلة البصائر، العدد الخامس ص ١٢٣.

والمعروف عند أهل السنة وكذلك الزيدية والإباضية اشتراط عدالة الإمام.

واختلفوا في أمر الخروج عليه إذا ظهر منه ما يثبت انتفاء العدالة، فقال الزيدية والإباضية بالخروج عليه.

وقال الحنابلة من أهل السنة بحرمة الخروج عليه، قال أبو الحسن الأشعري (الحنبلي المذهب): «ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف»[١].

---

(١) الإبانة ١١.

الباب الخامس

المعاد

- تعريفه
- دليله

تعريفه

المعاد ـ لغة ـ مصدر عاد يعود، يقال: عاد يعود عَوْدًا ومَعادًا ـ بفتح ميمه ـ.

وأصله (مَعْوَد) على زنة (مَفْعَل) قلبت واوه ألفًا، وقد جاء على أصله في حديث علي عليه السلام: والحَكَمُ اللهُ، والمَعْوَدُ إليه يوم القيامة.

قال ابن الأثير: «هكذا جاء (المعود) على الأصل، وهو (مفعل) من عاد يعود، ومن حق أمثاله أن تقلب واوه ألفًا كالمقام والمراح، ولكنه استعمله على الأصل.

وصيغة (مفعل) ومقلوبها تستعمل في اللغة مصدرًا ـ وهو ما يعرف بالمصدر الميمي ـ واسم زمان واسم مكان.

ومعنى عاد يعود معادًا: رجع يرجع رجوعًا، إذا أريد به المصدر، ومرجعًا إذا أريد به المصدر الميمي أو الزمان أو المكان.

وقد ورد استعماله في القرآن الكريم في الآية: **﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾** ـ القصص ٥٨ ـ.

كما ورد استعماله في الحديث، ومنه: «وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي».

وعرّفه اللغويون بقولهم: المعاد: كل شيء إليه المصير.

وفي ضوئه: قالوا: الآخرة معاد الناس لأن إليها مصيرهم.

وهو كمصطلح يراد به البعث يوم القيامة، مأخوذ من قوله تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾** ـ الروم ٢٧ ـ.

ففي (لسان العرب) ـ مادة: عود ـ: قال الأزهري: بدأ الله الخلق أحياءً ثم يميتهم ثم يعيدهم أحياءً كما كانوا، قال الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾، وقال: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ ـ البروج ١٣ ـ فهو ـ سبحانه وتعالى ـ الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى المهات في الدنيا، وبعد المهات إلى الحياة يوم القيامة».

وعُرِّف المعاد ـ كلاميًا ـ بأنه: «الوجود الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتَفَرُّقِهَا»[1].

ونُصَّ في التعريف على إعادة الأجسام، أي على المعاد الجسماني أو البدني ردًا على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بأن المعاد الجسماني محال لاستلزامه إعادة المعدوم.

واستدلوا على ذلك بأن المُعاد لا يكون مُعادًا بعينه إلاّ إذا أعيد بجميع عوارضه التي منها الوقت.

ولازم هذا أن يعاد في وقته الأول.

وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ.

فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه مُعاد.. هذا خلف[2].

وأجاب عنه الإيجي بقوله:

«الجواب: إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة، والوقت ليس منها ضرورة أن زيدًا الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي.

وما يقال: أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان، فأمر وهمي، والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج.

---

(١) النافع يوم الحشر ٨٦.

(٢) انظر: المواقف ٣٧١.

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرًا على التغاير، فقال له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك، فبهت وعاد إلى الحق، واعترف بعدم التغاير في الواقع.

ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول، فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادًا معه[١].

(١) المواقف ٣٧١ - ٣٧٢.

دليله

واستدلوا لإثبات المعاد الجسماني بالعقل والنقل من وجوه:

١ـ إمكان حشر الأجسام

ويقوم على مقدمتين هما:

أـ إن الله تعالى قادر على كل مقدور.

بـ إن الله تعالى عالم بكل معلوم.

«ولهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على إثبات المعاد البدني في عدة مواضع، وكل موضع حكم فيه بإثباته قرره بين هاتين المقدمتين»[١].

«أما افتقاره إلى القدرة فظاهر، إذ الفعل الاختياري إنما يصح بها وأما افتقاره إلى العلم، فلأن الأبدان إذا تفرقت وأراد الله تعالى جمعها وجب أن يرد كل جزء إلى صاحبه، وإنما يتم ذلك بعلمه تعالى بالأجزاء وتناسبها بحيث لا يؤلف جزءًا من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو»[٢].

ويقرر الفاضل المقداد الاستدلال بالتالي: «أما إمكانه فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع وإفاضة الحياة عليها، وإلاّ لما اتصف بها من قبل.

---

(١) نهج المسترشدين ٧٣.

(٢) م. ن.

والله تعالى عالم بأجزاء كل شخص لما تقدم من أنه عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها، لأن ذلك ممكن والله قادر على كل الممكنات، فثبت أن إحياء الأجسام ممكن»[(١)].

وبعد ثبوت الإمكان يُنتقل في الاستدلال على الوقوع إلى النقل، وقد دل عليه القرآن الكريم والحديث الشريف دلالة ارتفعت به إلى مستوى الضروري الديني، بما يشفع لنا في عدم عرض الوفرة الوافرة من نصوص الكتاب والسنة في هذا الموضوع.

٢ـ وجود التكليف يستلزم البعث

يقول الفاضل المقداد في بيانه: «لو لم يكن المعاد حقًا لقبح التكليف.

والتالي باطل.

فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: إن التكليف مشقة مستلزمة للتعويض عنها، فان المشقة من غير عوض ظلم.

وذلك العوض ليس بحاصل في زمان التكليف، فلا بدَّ حينئذٍ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال، وإلاّ لكان التكليف ظلمًا، وهو قبيح تعالى الله عنه»[(٢)].

٣ـ إجماع المسلمين على ذلك

٤ـ الآيات القرآنية

ومنها:

---

(١) النافع يوم الحشر ٨٧.

(٢) م. ن ٨٦، ٨٧.

- ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ـ يس ٧٨ و٧٩ ـ.
- ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ ـ طه ٥٥ ـ.
- ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ ـ الأنبياء ١٠٤ ـ.
- ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ـ الإسراء ٥١ ـ.
- ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ ـ يونس ٤ ـ.
- ﴿اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ـ الروم ١١ ـ.

ومسك الختام أن نتلو معًا وصية الإمام أمير المؤمنين لابنه الحسن عليهما السلام :

«فَتَفَهَّمْ يَا بُنَيَّ وَصِيَّتِي، وَاعْلَمْ أَنَّ مَالِكَ المَوْتِ هُوَ مَالِكُ الحَيَاةِ، وَأَنَّ الخَالِقَ هُوَ المُمِيتُ، وَأَنَّ المُفْنِي هُوَ المُعِيدُ، وَأَنَّ المُبْتَلِي هُوَ المُعَافِي، وَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ لِتَسْتَقِرَّ إِلاَّ عَلَى مَا جَعَلَهَا اللهُ عَلَيْهِ مِنَ النَّعْمَاءِ وَالابْتِلَاءِ وَالجَزَاءِ فِي المَعَادِ».

والحمد لله رب العالمين

المراجع

١. القرآن الكريم
٢. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) (القاهرة: م المنيرية ...).
٣. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ) (بيروت: المكتبة الثقافية ١٩٧٣ م).
٤. أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت ٤٦٨ هـ) مصورة عالم الكتب ـ بيروت عن نشرة مطبعة هندية بالقاهرة ١٣١٦ هـ).
٥. الإسراء والمعراج، إعداد: لفيف من العلماء، هدية مجلة الأزهر القاهرية مع عدد رجب ١٤٠٦ هـ.
٦. الإسلام والخلافة، رشدي عليان (بغداد: دار الرشيد ١٤٠١ هـ ط ٢.
٧. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (انظر: شرح الإشارات).
٨. أصول الدين (معالم أصول الدين) فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الكتاب العربي ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م).

٩. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم (بيروت: دار الأندلس ١٠٧٩ م) ط ٢.

١٠. أصول العدل والتوحيد، أبو محمد القاسم بن إبراهيم الحسني الرسي (ت ٢٤٦ هـ) اختيار: سيف الدين الكاتب (بيروت: دار مكتبة الحياة ...) ضمن مجموعة (رسائل في العدل والتوحيد).

١١. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري (بيروت: دار المعرفة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩).

١٢. الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (ت ٣٥٦ هـ) (بيروت: دار الآفاق الجديدة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م).

١٣. إنقاذ البشر من الجبر والقدر، أبو القاسم علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، اختيار: سيف الدين الكاتب (بيروت: دار مكتبة الحياة ...) ضمن مجموعة (رسائل في العدل والتوحيد).

١٤. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠ هـ)، (بيروت: دار ومكتبة الهلال...).

١٥. الباب الحادي عشر، العلامة الحلي (قم: مكتبة المصطفوي ١٤٠١ هـ) ط ٤ ومعه النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر).

١٦. البحر المحيط، أثير الدين محمد بن يوسف الغرناطي الشهير بأبي حيان (ت ٧٥٤ هـ) (الرياض: مكتبة ومطابع النصر الحديثة ... مصور عن نشرة م السعادة بالقاهرة ١٣٢٩ هـ).

١٧. بدء الأمالي، سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني (ت ٥٦٩ هـ) ضمن (مجموع مهمات المتون)، (القاهرة: م. مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٤٩ م) ط ٤.

١٨. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠١ هـ) - بيروت، مؤسسة أهل البيت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م).

١٩. البيان في تفسير القرآن ، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (الكويت: دار التوحيد ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م) ط ٤ .

٢٠. تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن (ت ١٣٨٨ هـ) (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤ م) ط ٨ .

٢١. التبيان، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي (النجف الأشرف: م النعمان ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م) .

٢٢. تحف العقول عن آل الرسول، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت ٣٨١ هـ) ، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م) ط ٥ .

٢٣. التحقيق التام في علم الكلام، محمد الحسيني الظواهري (ت ١٣٦٥ هـ) (القاهرة: م حجازي ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٩ م) ط ١ .

٢٤. التربية الدينية، عبد الهادي الفضلي (بيروت: دار التعارف ...) ط ٥ .

٢٥. التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، (بيروت مكتبة لبنان ١٩٧٨ م).

٢٦. التعليقات، الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) تحقيق: عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ م ـ ١٣٩٢ هـ).

٢٧. تفسير أسماء الله الحسنى، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت ٣١١ هـ) تحقيق: أحمد يوسف الدقاق (دمشق: دار المأمون للتراث ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م) ط ٢.

٢٨. تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، بهامش الفتوحات الإلهية (تراجع).

٢٩. التفكير الفلسفي في الإسلام، الشيخ عبد الحليم محمود، (القاهرة: م الأنجلو المصرية ١٩٦٤ م).
٣٠. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، (بيروت: دار الأضواء ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٢.
٣١. تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ) تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف ١٩٨٠ م) ط ٣.
٣٢. التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١ هـ) تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني (بيروت: دار المعرفة ...).
٣٣. جابر بن حيان، زكي نجيب محمود (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم ١٩٦١ م).
٣٤. جوهرة التوحيد، برهان الدين إبراهيم بن هارون اللقاني (ت ١٠٤١ هـ)، «ضمن مجموع مهمات المتون».
٣٥. حد الإسلام وحقيقة الإيمان، الشيخ عبد المجيد الشاذلي (مكة المكرمة: م الصفا ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ١.
٣٦. حقائق الأصول، السيد محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ)، (النجف: م العلمية ١٣٧٢ هـ).
٣٧. الخريدة البهية، أحمد بن محمد الدردير (ت ١٢٠٢ هـ) «ضمن مجموع مهمات المتون».
٣٨. دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، بكيرين سعيد أعوشت، ط ٢.
٣٩. الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى، الشيخ محمد جواد البلاغي (ت ١٣٥٢ هـ)، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي ١٩٨٣ م) ط ٢.

٤٠. رسالة في العلل والمعلولات، الخواجة نصير الدين الطوسي «تلخيص المحصل».

٤١. رسالة في علم التوحيد، إبراهيم البيجوري ١٢٧٧ هـ) «ضمن مجموع مهمات المتون».

٤٢. رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين، عزة محمد عبد المنعم زايد، (سلطنه عمان: مكتبة الاستقامة ١٩٨٠ م) ط ١.

٤٣. الزيدية، أحمد محمود صبحي (القاهرة: م الجبلاوي ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ط ٢.

٤٤. سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين بن نباتة المصري (ت ٧٦٨ هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: م المدني ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م).

٤٥. شرح الإشارات، الخواجة نصير الدين الطوسي «مع الإشارات والتنبيهات لابن سينا» تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف ١٩٦٠ م).

٤٦. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر، الشيخ محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢ هـ) تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (دمشق: دار الفكر ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م).

٤٧. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، (بيروت: عالم الكتب ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م) ط ٢ مصورة عن نشرة المنيرية.

٤٨. ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل الشافعي المعروف بابي شامة (ت ٦٦٥ هـ)

تحقيق: احمد عبد الرحمن الشريف (القاهرة: دار الصحوة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ١.

٤٩. الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ت ١٣٩٣ هـ)، ترجمة: عبد الصبور شاهين (الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٣.

٥٠. العصمة، نصير الطوسي «مع تلخيص المحصل، نظره».

٥١. عصمة الأنبياء، فخر الدين الرازي، (جدة: دار المطبوعات الحديثة ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) ط ١.

٥٢. العقائد النسفية، عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧ هـ) «ضمن مجموع مهمات المتون».

٥٣. عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٣٨٤ هـ).

٥٤. العقيدة الواسطية، ابن تيمية، إعداد: مصطفى العالم (جدة: دار المجتمع ٤٠٥ م) ط ٧.

٥٥. علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠ م) ط ٢.

٥٦. عوارف المعارف، شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردي (ت ٦٣٢ هـ)، (القاهرة: المكتبة العلامية ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م).

٥٧. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، موفق الدين أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ) تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة ١٩٦٥ م).

٥٨. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ) تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (القاهرة: الأهرام التجارية (١٣٩١هـ ١٩٧١ م).

٥٩. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفيه المعروفة بحاشية الجَمَل، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الأزهري المعروف بالجمل (ت ١٢٠٤ هـ)، (بولاق ١٢٨٢ هـ) ط ٢.
٦٠. الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي الإسفرائيني (ت ٤٢٩ هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة...).
٦١. في ظلال القرآن، سيد قطب (ت ١٣٧٨ هـ)، (بيروت: دار الشروق ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م) ط ٩.
٦٢. قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي «مع تلخيص المحصل، انظره.
٦٣. قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) تحقيق: موسى محمد علي (بيروت: عالم الكتب ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٢.
٦٤. الكتاب المقدس (أي كتب العهد القديم والعهد الجديد)، (القاهرة: دار الكتاب المقدس ١٩٧٠ م) ط ٤٠ .
٦٥. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ابو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، مصورة عن نشرة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٦٨ م.
٦٦. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين الحسن بن يوسف الشهير بالعلامة الحلي (ت ٧٦٢ هـ) (قم: مكتبة المصطفوي...).
٦٧. كلمة حول الرؤية، السيد عبد الحسين شرف الدين (ت ١٣٧٧ هـ) (بيروت: مؤسسة أهل البيت (ع) ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) ضمن مجموعه تبدأ ببداية الهداية للويمي.
٦٨. لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١ هـ) (بيروت: دار صادر...) مصورة عن نشرة الجوائب ١٣٠٠ هـ.

٦٩. مبادئ أصول الفقه، عبد الهادي الفضلي (سيهات: مكتبة أحمد عيسى الزواد ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ٣.

٧٠. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت ٢١٠ هـ) تحقيق: محمد فؤاد سزكين (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط ٢.

٧١. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ م) تحقيق: احمد الحسيني (بيروت:مؤسسة الوفاء ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣ م) ط ٢.

٧٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) (بيروت: دار مكتبة الحياة....).

٧٣. المحصل، فخر الدين الرازي «ضمن تلخيص المحصل».

٧٤. المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) ضمن رسائل العدل والتوحيد».

٧٥. مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦ هـ) تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م).

٧٦. مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات الشيخ محمد جواد مغنية (بيروت: دار الجواد ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ٤.

٧٧. المراجعات، السيد عبد الحسين شرف الدين، (بيروت: مؤسسة الوفاء ١٤٣٠ هـ ـ ١٩٨٣ م).

٧٨. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: م. عيسى البابي الحلبي...).

٧٩. معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية (القاهرة: دار الشروق).

٨٠. (معجم) الصحاح في اللغة والعلوم، نديم وأسامة مرعشليان (بيروت: دار الحضارة العربية ١٩٧٥ م) ط ١.

٨١. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م).

٨٢. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨ هـ) (القاهرة: دار ومطابع الشعب ...).

٨٣. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (القاهرة: دار المعارف ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م) ط ٢.

٨٤. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت٥٠٢ هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة...).

٨٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز (قيسباداان: فرانز ثتانير ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م) ط ٣.

٨٦. المقصد العلمي في زوائد أبي يعلي الموصلي: تحقيق ودراسة، د. تأليف بن هاشم الدعيس (جدّة: تهامة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ط ١.

٨٧. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م).

٨٨. منية المريد في آداب المفيد والمستفيد الشيخ زين الدين بن أحمد العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، إعداد: السيد أحمد الحسيني (بيروت: دار المنتظر ١٤٠٥ هـ).

٨٩. مواهب الجليل من تفسير البيضاوي، الشيخ محمد أحمد كنعان (بيروت: دار لبنان ودار العلم للملايين ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ١.

٩٠. الموسوعة العربية الميسرة، ط ٢، ١٩٧٢م.
٩١. موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٤ م) ط ١٢.
٩٢. موسوعة المورد، منير البعلكبي (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠ م) ط ١.
٩٣. الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٠ هـ) (قم المقدسة: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية...).
٩٤. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الفاضل المقداد السيوري (انظر: الباب الحادي عشر).
٩٥. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: د. ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الحديثة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط١.
٩٦. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار (القاهرة: دار المعارف ١٩٧٨ م) ط٧.
٩٧. نقد المذهب التجريبي، الشيخ محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني (الكويت: مكتبة المنهل ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط١.
٩٨. النكت الاعتقادية، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، (بيروت: مؤسسة أهل البيت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م) «مع بداية الهداية للويمي».
٩٩. نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي من كلام الإمام علي عليه السلام.
١٠٠. نهج المسترشدين، العلامة الحلي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني وزميله.
١٠١. هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن، محمد صالح البنداق، (بيروت: دار الآفاق الحديثة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط١.

١٠٢. وصية الإمام أبي حنيفة لأصحابه، الطبقات السنية في تراجم الحنفية للغزي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو الجزء الأول (الرياض: دار الرفاعي ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط١.

الدوريات

١٠٣. البصائر (مجلة فصلية تبحث في التراث الشرقي، تصدر عن الاتحاد الثقافي في فرنسا) العدد الخامس، ١٩٨٦ م «ابن الوزير وكتابه العواصم والقواصم، بسام عبد الوهاب الجابي».

المحتويات